

# التراث العربي



مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العددان: (86-87) -(ربيع الآخر)- 1423هـ = آب (أغسطس) 2002  
السنة الثانية والعشرون

ف - و  
ف - ز

## في هذا العدد

- التراث والإنترنت
- أسس الفكر الجمالي عند التوحيد
- فطرية المفردة القرآنية
- القدس وعلماء الغرب الإسلامي
- قراءة في منهج الأمثال للميداني والمكرر فيه

# التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العددان: (87-86) -(ربيع الآخر)- 1423هـ = آب (أغسطس) 2002 - السنة الثانية والعشرون

رئيس التحرير  
د. محمود الريداوي

المدير المسؤول  
د. علي عقلة عرسان

أمينة التحرير  
جمانة طه

هيئة التحرير  
د. محمد زهير البابا  
د. وهبة الرحيلي  
د. علي أبو زيد  
د. محمود فاخوري

المراسلات باسم أمينة التحرير:  
اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق - ص.ب. 3230،  
فاكس: 6117244

E-mail: unecriv@net.sy  
aru@net.sy  
البريد الإلكتروني:  
موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الانترنت:  
[www.awu-dam.org](http://www.awu-dam.org)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



أ. علاء الدين شوقي

[www.lisanarab.com](http://www.lisanarab.com)

# مكتبة لبنان العربي

## شروط النشر

- 1-أن تكون البحوث تراثية، لو تصب في باب التراث.
- 2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3-التدبر بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخرير، وتحقق السلامة اللغوية.
- 4-أن تكتب بخط واضح، وبفضل أن تكون مطبوعة على وجه واحد من الورقة.
- 5-لا تزيد عن ثلاثين صفحة.
- 6-أن تراعي علامات الترقيم.
- 7-توضع العنوان في أعلى الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثل: (طبقات حول الشراة؛ ابن سلام - تاج محمود شاكر - القاهرة - مط. المنى - ط. 3، 1974).
- 9-يقدم للباحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10-يمكن أن تنشر المجلة تصوياً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
- 11-تحضر الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بتقويل نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13-الأبحاث والمقالات التي تتبرأ من آراء كتابها، ولا تعتبر بالضرورة عن رأي المجلة لو اتحاد.
- 14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

## الاشتراك السنوي

داخل القصر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300 ل.س أو (15) دولاراً أميركيّاً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركيّاً
الدوائر الرسمية داخل قطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركيّاً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركيّاً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك برسل حوالة بريدية أو شيكًا يدفع نقداً إلى مجلةتراث العربي ■

## المحتوى:

ص

.....	□ التقديم: التراث والانترنت.....
د. محمود الرباداوي 9	
.....	ال الموضوعات:
.....	□ التقاطع النظمي والتمفصل الدلالي.....
د. يوسف اسماعيل 11	.....
.....	□ قراءة في بنية القصيدة المধية.....
د. رجاء محمد عودة 35	.....
.....	□ فكرة الزمن في الدراسات العربية.....
د. حسين جمعه 52	.....
.....	□ المجتمع والمرأة في شعر أبي العلاء المري.....
جمانه طه 81	.....
.....	□ التفاعل بين الحياة والفن وتأثيره في الشعر العباسي.....
د.أحمد دهمان 101	.....
.....	□ أنس الفكر الجماعي عند التوحيدية.....
د.عزت السيد أحمد 113	.....
.....	□ إلى أين يتوجه البحث اللغوي الحديث.....
عبد القادر شاكر 131	.....
.....	□ مقصورة الأسم الجمفي وواحدته.....
مقبول التام عامر الأحمدي 135	.....
.....	□ نماذج من المناهي اللغوية بين المعنى المعجمي والتوجيه الشرعي.....
د.محى أحمد عريشي 151	.....
.....	□ الظاهرة القرآنية وامتيازها من فنون القول.....
د.أحمد محمد ويس 184	.....
.....	□ فطرية المفردة القرآنية.....
عدنان الرفاعي 222	.....
.....	□ القدس وعلماء الغرب الإسلامي.....
د.عبد الواحد ذئنون طه 233	.....

- الحاج وقاطع الطريق وصلاح الدين الايوبي.....  
د.حسن مصطفى سحلول 242
- القصة على لسان الحيوان.....  
قططان صالح الفلاح 245
- المأويل الشعبية.....  
المأمون الجابري 269
- قراءة في منهج الأمثال للميداني، والكرر فيه.....  
د.علي أبو زيد 278
- مظاهر التعليل النحوية.....  
د.وليد السراقيبي 291
- الأمثال في كتاب سيبويه.....  
د.شوفي العري 308
- المؤثر الشعبي والذاكرة الجماعية.....  
د.عبد القادر شرشار 324
- باب أعلام من التراث**
- أحمد فارس الشدياق.....  
د.محمد زهير البابا 331
- روسي الخالدي.....  
حسن حميد 346
- قراءة في كتاب**
- الدور العربي في التاريخ الأوروبي للقرون الوسطى.....  
د.نذير العظمة 355
- حلب في مثلث عالم.....  
محمود محمد أسد 362
- أخبار التراث.....  
أمينة التحرير 370

## تنويه

\* لقد ورد على غلاف مجلة التراث العربي العدد (85) السنة الحادية والعشرون، والصحيح: السنة الثانية والعشرون لذا اقتضى التنويه.

\*\*\*

\* يرجى من السادة الكتاب التقيد بشروط النشر في مجلة التراث العربي، والمثبتة في الصفحة الرابعة من المجلة، حرصاً على النهجية العلمية. حتى لا نضطر آسفين إلى إعادة البحث إلى صاحبه.

\*\*\*

## قرار وشكر

قرر مجلس الشؤون العلمية في جامعة دمشق  
بجلسته العلمية رقم /19/ تاريخ 18/6/2002،  
اقتراح الموافقة على اعتبار مجلة التراث العربي  
التي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب مجلة علمية محكمة،  
وتصلح للأبحاث المنشورة فيها للترفيع الأكاديمي. وبنتيجة  
المذكرة قرر مجلس الشؤون العلمية:

الموافقة على اعتبار المجلة المذكورة، مجلة علمية  
محكمة وتصلح للأبحاث المنشورة فيها للترفيع الأكاديمي.

وقد تم تعميم هذا القرار على السادة رؤساء الأقسام في  
كلية الآداب لأخذ العلم به.

ونحن في اتحاد الكتاب إذ نشكر جامعة دمشق على  
مبادرتها الطيبة، نتمنى أن يستمر التعاون فيما بيننا  
ويكون مثراً علمياً وثقافياً.

□□□



## التراث و الانترنـت

الدكتور محمود الرباداوي

يبدو هذا العنوان، لأول وهلة، متناقضاً؛ لأن ثنايته التي يتألف منها تجمع فقد النقيضين؛ إذ مفهوم التراث تتراءى فيه العودة إلى القديم، والافتاتة إلى الفكرية والثقافية المترافقـة عبر العصور، على حين، يجيء في الطرف الآخر من المعادلة أن (الإنترنت) والأصـح عـربـياً - الشبـكةـ العالميةـ، أنه ابنـ الحاضـرـ، أوـ قـلـ فيـ قـمةـ مـسـتـحدثـاتـ الحـضـارـةـ، وـماـ حـملـتـهـ لـنـاـ مـنـ (ـالتـكـنـوـلـوـجـياـ)ـ أيـ التـقـانـةـ، وـهـذـاـ التـنـافـرـ الـظـاهـريـ يـنـطـويـ عـلـىـ تـلاـحمـ وـتـعـاـسـكـ باـطـنيـ دـاخـليـ؛ـ وـتـقـسـيرـ ذـلـكـ أـنـ الإـنـتـرـنـتـ،ـ هـذـاـ مـخـتـرـعـ عـجـيبـ فـيـهـ مـنـ الإـيجـابـياتـ مـثـلـ مـاـ فـيـهـ مـنـ السـلـبـياتـ،ـ وـإـنـ كـانـ إـيجـابـيـاتـ تـعـادـلـ أـضـعـافـ سـلـبـيـاتـ،ـ وـفـيـهـ مـنـ حرـيـةـ الـاستـعـمالـ ماـ يـجـعـلـ (ـالـمـسـتـعـمـلـ)ـ يـتـجـوـلـ بـيـنـ مـجـمـوعـاتـ غـيـرـ مـتـنـاهـيـةـ مـنـ (ـالـخـيـارـاتـ)ـ.ـ لـعـلـ وـاحـدـاـ مـنـهاـ الـبـحـثـ عـنـ قـضـائـاـ التـرـاثـ.ـ وـقـضـائـاـ التـرـاثـ مـبـثـوـثـةـ وـمـغـيـبةـ فـيـ هـذـاـ الحـشـدـ الـهـائـلـ مـنـ الـمـعـلـومـاتـ (ـالمـخـزـنـةـ)ـ فـيـ هـذـاـ جـهـازـ عـجـيبـ،ـ فـقـدـ تـجـدـهـ فـيـ مـوـقـعـ لـصـحـيفـةـ يـوـمـيـةـ،ـ أـوـ يـقـوـدـ إـلـيـهـ (ـمـحـركـ بـحـثـ)ـ يـصـلـكـ بـمـوـقـعـ تـقـبـعـ فـيـ أـطـرـافـ الـدـنـيـاـ شـرـقـيـاـ وـغـرـبـيـاـ،ـ وـإـذـ كـنـتـ مـنـ الـذـينـ يـنـتـقـلـونـ أـكـثـرـ مـنـ لـغـةـ اـتـفـاقـتـ لـكـ فـيـ هـذـاـ جـهـازـ آـفـاقـيـ وـ(ـنـوـافـدـ)ـ لـاـ حـصـرـ لـهـاـ،ـ وـبـعـدـ مـاـ عـنـكـ مـنـ الـلـغـاتـ تـتـفـتـحـ أـمـاـكـ نـوـافـدـ وـمـسـارـبـ تـعـيـنـ عـلـىـ الإـحـاطـةـ،ـ فـتـمـكـنـكـ مـنـ (ـالـإـبـارـ)ـ فـيـ سـيـاحـةـ عـالـمـيـةـ فـكـرـيـةـ أـوـ أـدـبـيـةـ فـيـ قـارـاتـ الـكـوـنـ الـخـمـسـ.

فـإـذـاـ كـنـتـ مـنـ عـشـاقـ التـرـاثـ أـخـذـ بـيـدـكـ (ـالـورـاقـ)ـ وـأـرـشـدـكـ الـمـهـمـئـونـ بـالـوـرـاقـةـ مـنـ عـالـمـ فـسـيحـ إـلـىـ عـالـمـ فـسـيحـ نـطـالـعـ فـيـهـ عـلـىـ الشـاشـةـ عـنـوانـاتـ جـمـةـ فـيـ الـأـدـبـ وـالـتـارـيـخـ وـالـأـسـابـ وـالـجـغـافـيـةـ وـالـرـحـلـاتـ وـعـلـمـ الـحـدـيـثـ وـالـتـرـاجـمـ وـالـفـلـسـفـةـ وـعـلـمـ الـقـرـآنـ وـعـلـمـ الـلـغـةـ وـكـتـبـ الـفـقـهـ وـكـتـبـ الـعـقـدـةـ وـكـتـبـ الـطـبـ وـتـقـسـيرـ الـأـحـلـامـ وـالـتـصـوـفـ وـالـبـيـبـلـيـوـغـرـافـيـةـ وـشـرـائـجـ مـنـعـنـدةـ مـنـ الـمـعـارـفـ الـمـتـوـعـةـ.ـ وـهـذـهـ عـنـوانـاتـ كـبـرىـ،ـ تـتـدـرـجـ تـحـتـهـ عـنـوانـاتـ أـصـفـرـ فـاـصـفـرـ.ـ فـإـنـ دـخـلـتـ فـيـ فـروـعـ كـتـبـ الـأـدـبـ مـثـلـاـ،ـ طـالـعـكـ كـتـابـ

الأغاني والبخلاء والبيان والتبيين والعقد الغرير وصبح الأعشى وغيرها من (الملفات والمجلدات). ولفترض أنك حاولت أن تدخل إلى كتاب الأغاني وأن تقلب أجزاءه التي تزيد على العشرين، أو تتصفح صفحاته التي تربو على خمسة آلاف وخمس مئة، وتنظر فيه صفحة تلو الصفحة، أو أنك تبحث عن شاعر معين أو خبر يمتد إلى الشعر أو الغناء بصلة؛ لأن استراتيجية تأليف الكتاب قامت على أصول غنائية بحثة يعها الذين مارسوا قراءة الكتاب، أقول: لو أنك بحثت عن طلبتك في شابها هذا الكتاب لأوقفك البحث عن (الإادة) التي تزيد استحضارها فإذا رأك خير أو ليات شعرية شئت اهتمامك عمدت إلى نسخ بعثتك منه على صفحات (الطابعة) ووظفت ما نسخت في البحث الذي شاء، أليس هذه الخدمة الجلى غير مسبوقة قبل اختراع هذا الجهاز؟ لم تقل لنا كتب التراث إن الأصبهانى استغرق في تأليف الأغاني خمسين سنة؟ فها أنت ذا تقلب محتواه كله بخمسين ثانية. لم تنكر معى كلمة ابن خلkan التي يقول فيها: إن الصاحب بن عباد كان يستصحب في أسفاره حمل ثلاثين جملًا من كتب الأدب، فلما وصل إليه كتاب الأغاني لم يكن بعد ذلك يستصحب غيره لاستغفاله به عنها، وكتاب الأغاني كما قلت لك سقطة في بحر هذا الجهاز. والمساحات الإيجابية في هذا الجهاز أكثر من أن تُحصى، وذاعَت من المساحات السلبية، وخذ حذرك من أن تصبِّع وقتك ومالك في ولوج موقع يرتقِّي أصحابها في ابتزاز الأطفال بالألعاب واستغلال عواطف المراهقين بالثرثرة ولغو القول وغير ذلك.

لا أريد أن أليس عباءة الوعاظ والمرشدين، ولكن حسي أن أقول لك إننا في مطلع الألفية الثالثة، هذه الألفية شعار المترعرر من الأممية فيها معرفة الحاسوب والكمبيوتر، والإنترنوت، والذي يجهل العلم بهما وما يتبعهما من وسائل الاتصالات الحديثة هو جاهل لا بالإنترنوت وحده، وإنما هو أسمى بأبجدية العصر، ينبغي له أن يعيد تأهيل نفسه وتحديث معلوماته، وعليه لا يقنع نفسه بأنه غداً في خريف العمر ويركن للوعرة والاستكانة، ويكتفى بالقول إن قطار هذه الثقافة التقنية قد فاتني، بل عليه أن يقنع نفسه بالمقدمة التي مودها أن طريق الآفاق مبلغاً بخطوة واحدة.

فإذا أراد مواكبة العصر، ومعايشة الأحداث، والتفاعل مع المستجدات وأراد أن ينزع من فكره الأممية الثقافية، فليقبل على ثقافة العصر، ولتكن شعاره القول المأثور: "إذا قامت القيامة وكان بيد أحدكم فسيلة، فإن استطاع لا يقوم حتى يغرسها فليغيرها".

### ملحوظة:

ما بين قوسين مصطلحات حاسوبية مستعملة في المقال استعمالاً مجازياً معرضاً، يعرفها ممارسو الحاسوب.

## التقطيع النظمي و التفصيل الدلالي "قراءة في إيقاع القصيدة المملوكية"

د. يوسف إسماعيل<sup>(١)</sup>

### المقدمة:

العملية الشعرية في مستوى اللغة معاً: الصوتي والدلالي. ويدخل النظم، بوصفه تجويفاً أحد المقومات الشعرية، في تقسيمات الدرس والتحليل، ضمن المستوى الصوتي، إلا أنه لا يوجد إلا علاقة بين الصوت والمعنى. وتشكل هذه العلاقة من خط منافق لما هي عليه في النثر؛ أي إن الشعر يقوم برصيف "سلسل من الكلمات المختلفة صوتياً، غير أن العروض يلتصق فوق خط الاختلاف الدلالي سلسل من التمايلات الصوتية"<sup>(٢)</sup> في حين تسير التمايلات الصوتية في النثر باطراد مع تقدم الفكرة، ويتحدد هذا على مستوى الشعر في أمرين:

الأول : التعارض بين الوقفةعروضية والوقفة الدلالية.

الثاني : التعارض بين مستوى الإنشاد: التعبيري (الدلالي) وغير التعبيري (الصوتي)؛ فالصوت بطبيعته الرجعية يخلق خللاً في التوازي بين الصوت والمعنى، حيث يكون النظم معاكساً للمعنى في مساره.. وهذا يعني إما إنشاداً يأخذ بالمسار الطولي ويتعامل مع الوقفات الدلالية، وإما إنشاداً يأخذ بالمسار الرجعي، الصوتي، ويتعامل مع الوقفات النظمية.

ذلك ما نسميه بالتقطيع النظمي والتفصيل الدلالي، وبشكل أوضح، إن التقطيع النظمي، هو: الوحدات التي تقسم النص وزنياً أو توازنياً، وهي: البيت والشطر والقرينة الترচيبية. أما التفصيل الدلالي فيعني الوحدات التي ينقسم إليها النص دلائياً سواء كانت ذات استقلال كامل أو نسبي<sup>(٣)</sup>. درس السقاد العربي ذلك تحت باب "التضمين" في مباحث انتلاف المعنى مع الوزن وعيوب

(\*) مدرس في كلية الآداب - جامعة حلب

(١) البنية اللغة الشعرية 92.

(٢) تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر 228.

القافية وأسوان اليدع، وكانوا يقصدون الحديث عن درجات الترابط والتتفصل بين وحدات البيت الواحد، أو بين البيت وأخيه، فاستقبحه أغلبهم صراحة<sup>(3)</sup>. واستحسن بعضهم<sup>(4)</sup>. وانطلق الطرفان من رؤيتهم لوحدة البيت واستقلاله النسبي. وقد عبر البلاغيون عن ذلك فيما أسموه "حسن التسقّ" وهو أن تأتي الآيات من الشعر متاليات متلاحمات تلاحماً سليماً مستحسناً، والمستحسن من ذلك أن يكون كل بيت إذا أفرد قام بنفسه، واستقل معناه بلفظه، وإن رفقه مجاوره صار بمنزلة البيت الواحد، بحيث يعتقد السامع أنها إذا انفصلت تجزأ حسنهما، وتقص كمالهما، وتقتسم معناهما، وهذا ليس كذلك، بل حالهما، في كمال الحسن وتمام المعنى مع الإفراد والافتراق، كحالهما مع الالتفاف والاجتماع<sup>(5)</sup>.

قوى اتجاه المستحسن للتضمين بعد القرن الخامس الهجري وتحول التضمين إلى صنعة بلاغية تقوم بوظيفة جمالية، كالتعميم والتبيين والإكتفاء والجمع مع التفريق والجمع مع التضييم.. إلخ. ثم تطور الموقف إلى حدود تقليص العيوب. يقول ابن رشيق:

كلما كانت اللفظة المتعلقة بالبيت الثاني بعيدة من القافية كان أسهل عيوباً<sup>(6)</sup>.

ويرى السكاكي :ـ626هــ أن التضمين المعدود في "العيوب" هو تعلق معنى من آخر البيت بأول البيت الذي يليه، على نحو قوله: [متقارب].

وَسَائِلْ تَمِيِّنَا بِسَنَا وَالرِّيَابِ  
لَقِنَاهُمْ كَيْفَ نَطَّوْلَهُمْ بِيَنْضَأْ وَهَامَ<sup>(7)</sup>

فعلّقه بالقافية<sup>(8)</sup> وجاء بعد السكاكي ابن الأثير ـ637هــ ليدافع عن التضمين محتاجاً بوروده في القرآن، ولو كان عيوباً لما ورد في كتاب الله عز وجل [بالإضافة إلى وروده في الشعر العربي]، قد استعمله العرب كثيراً، وورد في شعر فحول شعرائهم<sup>(9)</sup>.

ولأن العلاقة بين التقطيع النظمي والتتفصل الدلالي مرتبطة بالفاعلية الشعرية أولاً، فهي واحدة من القضايا النقدية التي أطّر بمجموعة كبيرة من المعايير النقدية، وفصل النقاد في فروعها وشرحها، وبقي الشعر بعيداً عن ذلك يشكّل نفسه ضمن نسجه الخاص، يتلافي العيوب الشعرية التي يشير إليها ذوق لشاعر، ويلجأ إلى التضمين والاستقلال وفق متطلبات التجربة الشعرية.

<sup>(3)</sup> مثل، نكادة والصولي ـ335هــ وابن رشيق ـ456هــ.

<sup>(4)</sup> مثل، ابن قتيبة ـ276هــ والمبرد ـ285هــ.

<sup>(5)</sup> تحرير التبيير 425.

<sup>(6)</sup> المسدة 11/171.

<sup>(7)</sup> الرياب: خمس قيائل هي: ضبة ونور وعكل وتنيم وغدي، اجتمعوا فسموا الرياب، كانت اقسامهم مجاورة لبني تميم في الدهناء، وقد وقعت بينهم وبين هوازن معركة فانتصروا بها - معجم قبائل العرب 4/5/2.

<sup>(8)</sup> مفتاح العلم 576.

<sup>(9)</sup> المثل السائر: 203//1.

## المفتون:

للوصول إلى الصورة الشاملة ل تلك العلاقة في الشعر المملوكي قمنا بإجراء إحصاء لنوعي التضمين: الداخلي والخارجي وفروعهما، فبأساساً بحجم المادة الشعرية، فاخترنا نسبة 10% من شعر ستة دواوين<sup>(10)</sup>، أي 2129 بيتاً، ثم قسمنا العدد على الشعراء، كل وفق نسبة كثافته الشعرية بالنسبة إلى الدواوين، فالبُوصيري مثلاً، يحتل نسبة 14.37 قياساً ببقية الشعراء؛ فاخترنا من شعره النسبة عينها، أي 143 بيتاً. ولكن يكون الأنماذج مستوىً لكثافة الأغراض الشعرية أيضاً عند الشاعر الواحد، وفي الدواوين الستة، اخترنا تلك النسبة من الأغراض الشعرية التي قال فيها البُوصيري، ومن كل غرض العدد الذي يتوافق ونسبة كثافته بالنسبة إلى الأغراض الأخرى؛ أي إنه لما كانت نسبة قصائد المدح عند البُوصيري 36.77 قياساً ببقية الأغراض الشعرية عنده، فقد اخترنا النسبة نفسها من مدحه، ولكن بمقاييس عام واحد، طبق على جميع الشعراء، وهو 10% فقط.

يتحقق الأنماذج بذلك - في رأينا - شمولية على مستويين: الأفقي والمعمودي. فمن خلاله نستطيع الوصول - بشكل تدريجي - إلى نسبة كثافة ظاهرة التضمين وفاعليتها الشعرية في الشعر المملوكي بشكل عام. كما نتلمس حجم الظاهرة في الأغراض الشعرية، وعند كل شاعر.

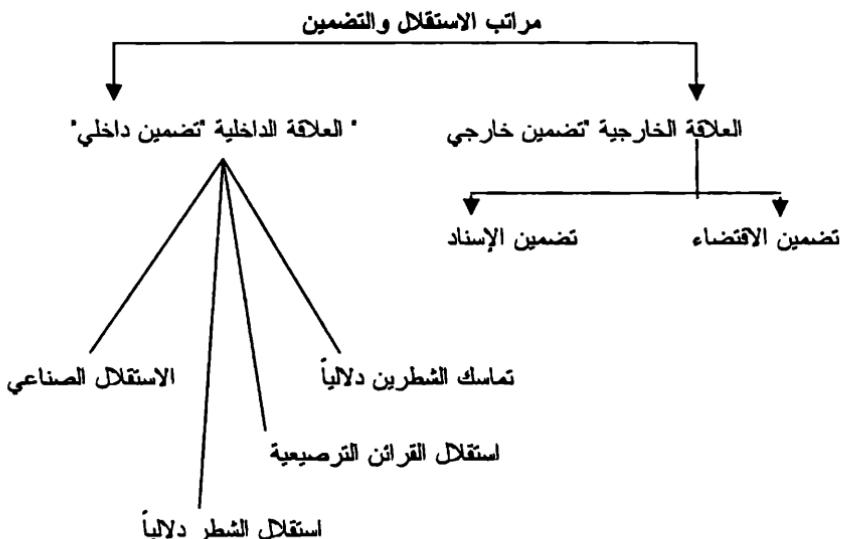
وفي خطاطة مرانب الاستقلال والتضمين، قمنا العلاقة بين التقطيع النظمي والتغفصل الدلالي إلى علاقتين: خارجية وداخلية. واقتصرنا في الإحصاء على الفترات الرئيسية في تباين العلاقتين، وذلك لعدم قدرتنا على القيام بتطبيق إحصائي لكل ما طرحة النقد العربي من تفريعات على نسبة كبيرة من الشعر المملوكي، ذلك يحتاج إلى جهد لا ندعى القراءة عليه في حدود بحثنا وغايتها منه، كما أنه موضوع بحث مستقل يمكن الخروج منه بنتائج تهم الدراسات حول الشعر العربي القديم بشكل عام.

فعلى مستوى العلاقة الخارجية التي تربط البيت بتاليه، وقمنا عند نوعين رئيسين من التضمين، هما: الأقصاء والإسناد.

يرصد العنصران طبيعة العلاقة بين النظم والدلالة على المستويين: الدلالي وال نحووي. أما بقية أنواع التضمين الخارجي، فهي صورة من العنصرين المذكورين، دخلت في حقوق علوم متعددة، كالبديع والعروض، وسيشملها، دون تخصيص كل نوع من الأنواع الرئيسية في الإحصاء التطبيقي. وأهلنا تضمين المجاز؛ لأنه لم يحقق كثافة شعرية تستحق الوقوف عندها.

أما على مستوى العلاقة الداخلية، فقد تم رصد أربعة محاور رئيسة؛ الأول: استقلال القرآن الترصيعي. والثاني: تماسك الشطرين دلاليًا. والثالث: استقلال السطر دلاليًا. والرابع: الاستقلال الصناعي.

<sup>(10)</sup> - مثـى: ديوان الشاب الظريف، وصفـى الدين الحـلى، وابن الورـدي، والبـوصـيري، وابن نـباتـة، وابن حـجر السـقلـانـي.



إن العلاقتين: الخارجية والداخلية، تدخلان - على الرغم من افتراقهما درسياً - في إطار علاقة الاقضاء والافتقار؛ لأن التضمين الداخلي علاقة بين فرينتين أو جملتين أو شطرين؛ فكل قسم يرتبط بالقسم الآخر بدرجة ما. ففي استقلال الشطرين دلایا نجد أن الشطر الأول مستقل عن الشطر الثاني، وبه يتم معنى البيت والوقف عليه؛ إلا أنه يقتضي الثاني ويفتقر الثاني إليه. ونجد في تماسك الشطرين دلایا افتقار أول البيت إلى قافية. وهذا ينضوي تحت تضمين الإسناد الداخلي. كما يشمل الاقضاء الاستقلال الصناعي، من خلال مفهوم "الإيغال" حيث لا يمكن الوقف قبل إنشاع الوزن. وبذلك يكون في البيت اقضاء بين الجملة التامة وما أضيف إليها، وافتقار الجملة المضافة إلى الجملة التامة.

### **1- العلاقة الخارجية:**

1/1-تضمين الاقضاء: هو "أن يكون في الأول - أي البيت - اقتضاء للثاني، وفي الثاني افتقار إلى الأول"<sup>(11)</sup> ويمثل لذلك بقول أمرئ القيس على الطويل<sup>(12)</sup>:

وَتَغْرِفُ فِيهِ مِنْ أَبْيَهِ شَمَائِلًا  
وَمِنْ خَالِهِ وَمِنْ يَزِيدٍ وَمِنْ حَبْرًا  
شَمَائِلَ ذَا، وَبِرُّ ذَا، وَوَفَاءَ ذَا

<sup>(11)</sup>- الموسوعة 40-41.

<sup>(12)</sup>- الديوان 113.

إلا أن التبريري "502هـ" عَدَ العلاقة في الاتجاهين علاقة اقتضاء، "فيكون الثاني يقتضي الأول كاقتضاء الأول للثاني"<sup>(13)</sup> أي إن الأول يتطلب الثاني باعتباره زيادة مع إمكان الاستغناء عنه، فهو وحده كافٌ، وإنضمام الثاني إليه أكثُر منه، والحال نفسه ينطبق على الثاني عند التبريري.

إن العلاقة بين البينين علاقة دلالية، إذ يقوم البيت الثاني بالشرح والتفصيل، دون أن يرتبط مع الأول برابط نحو ظاهر، وإنما يرتبط به برابط معنوي في تفسير الشمائل التي يتصف بها كل من أبيه وخاله.. إلخ. وهذا يعني أن البيت الأول يحتاج إلى البيت الثاني للتوضيح والتبيين، وليس للتأسسين، واستكمال الوحدة الدلالية، بينما يحتاج الثاني إلى الأول احتياج تأسيس وبناء يستقيم عليه، ولا شك أن الفارق بين الأمرين لا يسمح بوضعهما في خانة واحدة، ولذلك يبدو موقف التبريري أقرب إلى الصواب.

وعلى خلاف ذلك اتفق أصحاب الموقفين في تقويمهما لهذا المستوى من التضمين.

يقول ابن هارون تعقيباً على بيتي امرئ القيس: "فليس هذا بمعيب عندهم - أي العرب - وإن كان مضمِّناً، لأن التضمين لم يحل قافية الأول، مثل قوله: "إني شهدت لهم"<sup>(14)</sup> وقد يجوز أن يوقف على البيت الأول"<sup>(15)</sup> ويقول التبريري: "ومن التضمين ضرب آخر، يكون البيت الأول منه فائماً بنفسه، يدل على جمل غير مفقرة، ويكون في البيت الثاني تفسير تلك الجمل، فيكون الثاني يقتضي الأول، كاقتضاء الأول له.. فهذا ليس بمعيب".<sup>(16)</sup>

يعيد العمري ذلك الحسن إلى التوازن الإيقاعي الذي تخلقه بعض صور تضمين الاقتضاء، حيث ترجع المقابلة بين محتوى القرآن في الاقتضاء المؤدي إلى تقسم نظمي ترجعي لتلعب دوراً منشط لفاعلية الشعرية، كما أن التقسيم الدلالي الذي يلاحظ في "الجمع مع الفريق" و"الجمع مع التقسيم" يؤدي أيضاً إلى التوازن الإيقاعي. والصورتان تنما تفاعلاً بين الموازنة الصوتية والمقابلة الدلالية بشتى صورها.<sup>(17)</sup>

ينسجم هذا التعليل مع طبيعة التضمين، بوصفه علاقة بين التقاطع النظيمي والتفصل الدلالي، أي علاقة إيقاعية في جوهرها، متناظرة مع السرد الدلالي الذي يفرضه النثر. وبذلك يدخل هذا البحث في المستوى الإيقاعي، إلا أنه لا يسْوَغ وحده ذلك الاستحسان؛ لأن التوازن الإيقاعي ليس خاصية مرتبطة

(13) الكافي في المروض والقرافي 66.

(14) من قول النابية النباتي: (الواقد).

وَهُمْ أَنْجَابُ نَسُومٍ عَنْظَمٌ فِي  
شَهِيدُهُمْ مَوَاطِنُ صَنْدَقَتِي

البهران 253.

(15) المرتضى 40-41.

(16) الكافي في المروض والقرافي 66.

(17) تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر 234.

بهذا النوع من التضمين، ولما موجود في لون بديعية لغري، كما أنه صفة شعرية، يبحث عنها الشاعر، ولا يطلبها بمفردها. يضاف إلى ذلك أن النقد العربي القديم انتطلق في معاييره التقنية من المعيار الأكبر الذي وضعه المرزوقي – أي عمود الشعر – ومن تصور النقاد لبناء القصيدة العربية، وعلاقة البيت بأخيه؛ فكانوا يستحسنون أن يكون كل بيت إذ أفرد قام بنفسه، وإذا اجتمع مع محاوره زاد بهاء وحسنا<sup>(18)</sup>. وفي إطار ذلك الذوق الجمالي لم يعيوا تضمين الاقتضاء، لأنه يربط الأول بالثاني برابط دلالي. ويجوز الرفق عليه، ويقوم بنفسه، وبالتالي فهو يستقل نسبياً عن القصيدة، لأن البيت فيه لا يقوم بنفسه لافتقاره إلى سابقه، كما أن علاقة الارتباط بين البيتين تكون دلالية ونحوية، وهذا ما يمنع أي استقلال نسي يمكن أن يقم للبيت خصوصية دلالية.

إن العلاقة الإيقاعية بين النظم والدلالة، التي تحكم التضمين، تلعب دوراً هاماً في الشعر بشكل عام، والمملوكى بشكل خاص، لأن نزوع الأخير إلى الإيقاع جعل نسبة التضمين فيه لا تتجاوز 2.30 توزعت على الأغراض الآتية بالتتابع، بحسب درجة الكثافة الشعرية.

النسبة	الغرض	
27.27	الحماسة	1
8.10	الفخر	2
5	الوصف	3
4.76	المجون	4
4.76	الهجاء	5
4.44	الإخوانيات	6
2.18	الدين	7
1.72	المدح	8

تخضع هذه النتائج لنسبة الكثافة الشعرية التي يحققها كل غرض، فالمدح مثلاً يشكل 54.74% من الشعر الذي طبق عليه الإحصاء بينما يشكل الوصف مثلاً 2.8، وبالتالي فإن تلك النتائج جاءت وفق توزيع الشعر ونسبة كثافته، أفقياً وعمودياً.

تبين الملاحظة هيمنة تضمين الاقتضاء على شعر الحماسة، وجاء المدح في الرتبة الثانية. ومن المعاينة يتبين أن الحماسة والفخر – وهو يحتلان النسب المرتفعة – تطغى عليهما روح الانفعال، ومن تلك الروح ترتباط الأبعاد الدلالية دون أن تمنع الرفق، كما تجذب متابعة السرد، وهذا ينسجم مع الاقتضاء لأنه يعطي التجربة الشعرية حيويتها من حيث قدرة البيت على استيعاب الجملة، دون خلق قطعية نهاية مع البيت الثاني، بل إن الأخير قد يتحقق حالة الافتقار إلى الأول في شعر الحماسة والفخر.

و عمودياً، يحتل الشعراء المراتب الآتية في الجدول، من حيث هيمنة تضمين الاقتضاء:

<sup>(18)</sup> تحرير التمير 425.

النسبة	الشاعر	
6.94	الشاب الظريف	1
4.74	صفي الدين الحلي	2
2.79	ابن الوردي	3
2.55	البوصيري	4
0.46	ابن نباتة	5
0.11	ابن حجر العسقلاني	6

يسنفرد الشاب الظريف بالرتبة الأولى ويليه الحلي، بينما يتساوى ابن الوردي والبوصيري، ويقترب ابن نباتة من درجة الصفر عند العسقلاني. وتعد تلك الفوارق، على ضلالة نسبتها، إلى هيمنة الإيقاع على كل شاعر؛ فالعسقلاني هو أكثر الشعراء ميلاً إلى استقلال البيت وبالتالي فهو يحقق درجة متقدمة على المستوى الإيقاعي في هذا الموضع.

2/ تضمين الإسناد: عده ابن الأثير معيناً، وقال في تعريفه: يقع في بيتين من الشعر أو فصلتين من الكلام المنشور على أن يكون الأول منها مسندًا إلى الثاني، فلا يقوم الأول بنفسه ولا يتم معناه إلا بالثاني<sup>(19)</sup> أي إن البيتين مرتبان ارتباطاً قوياً على المستويين: الدلالي والنحووي وكل منهما يفتقر إلى الآخر، ولا يتم إلا به، وقد سماه قدامة "المبتور" وهو أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه في بيت واحد، فيقطعه بالكافية، ويتهي في البيت الثاني<sup>(20)</sup> وبذلك يتم الفصل بين المسند والمسند إليه في العلاقة النحووية، أي بين المضان والمضان إليه، وبين الفعل والفاعل، وبين اسم كان وخبرها، أو بين القسم وجوابه.. إلخ.

يمكن القول: إن الشعر المملوكي تحاشى الوقوع في تضمين الإسناد المعيب، وحافظ على الاستقلال النسبي للبيت؛ فقد انخفضت نسبة الإسناد إلى درجة متدنية بلغت 0.98 من الشعر وانحصرت النسبة في شعر الحلي تقريراً، ثم ثلاثة البوصيري. وتوزعت النسبة على الأغراض، كما في الجدول الآتي:

النسبة	الغرض	
9.52	الهجاء	1
7.4	الإخوايات	2
5	الوصف	3
4.76	المجون	4
1.02	الرثاء	5
1	الغزل	6
0.08	المدح	7

<sup>(19)</sup>- المقاييس المائري 3/201.

<sup>(20)</sup>- سند الشعر 222.

إن تتبع مواطن التضمين الإسنادي في الشعر المملوكي يبين أن الوقف النظمي في آخر البيت يخترق أعلى درجات الارتباط التنوية، ومن ذلك قول صفي الدين الحلي (على الوافر)<sup>(21)</sup>:

وكري في الوعى والتنفّع داجِنَ  
لحامِلِهِ وجُودُ النَّصْرِ ضَامِنَ  
يلِينْ بِبَزْهِ صَدْرًا وَمَارِنَ<sup>(22)</sup>  
بِسْطُوْيَهِ لِصَرْفِ الدَّهْرِ غَابِنَ  
خَفِيفُ الْجَرِيِّ يَوْمُ السَّلْمِ صَافِنَ  
مَضَارِبُ كُلِّ قَرْمٍ، أَوْ مَطَاعِنَ  
وَكَأسُ مَدَامَةٍ مِنْ كَفِ شَادِنَ  
سَنِيزِي فِي الْفَلَا وَاللَّيلِ داجِنَ  
وَحَمْلِي مَرْهَقُ الْحَدَّيْنِ ضَامِنَ  
وَهَزِي ذَابِلًا لِلْخَيْلِ مَارِنَ  
وَخَطْوَيِ تَحْتَ رَايَةِ لَيْثِ غَابِنَ  
وَرَكْضِي لَذَهَمُ الْجَلَابِ صَافِنَ  
شَدِيدُ الْبَاسِ ذَا أَمْرَ مَطَاعِنَ  
أَحَبُ إِلَيْيِّ مِنْ تَفْرِيدِ شَادِنَ

فصلت الأبياتُ بين المبدأ والخبر بالحديث المفصل عن ماهية المحبب إلى نفس الشاعر، والتقدير: «سيري في الفلا والليل داج» أحب إلى من تفريد شاد غير أن الجملة الداخلية ترتبط بالجملة الابتدائية بالعاطف، على الشكل الآتي: «سيري وكري وحملي وهزي وخطوي وركضي» أحب إلى من تفريد شاد لم يتضح المعنى إلا في البيت السابع.

كما أن المعانى الداخلية الناتجة من العطف ارتبطت دلائياً ونحوياً بالبيت الآخر؛ مما جعل هذه الأبيات وحدة متماسكة، كأنها مفرغة إفراغاً، وهذا يتناقض مع استقلال البيت ووحدته، ولكنه لا يعد المؤديين. فهذا ابن طباطبا يرى أن الشعر إذا أنسَ كقصول «الرسائل القائمة بنفسها وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها، والأمثال السائرة الموسومة باختصارها لم يحسن نظمه»<sup>(23)</sup>.

ومما يجب الوقوف عنده في مثل هذا الترابط دخول الأبيات في توليد المعانى وارتباطها دلائياً بصيغة السرد، وفي هذا تتجاوز الجملة الدلالية إطار الوزن العروضي؛ وحتى لا يقع الشاعر في التزيرية، ولκي يحافظ على التوازن الإيقاعي، يبعد إلى مجموعة من الموازنات الصوتية لتعويض النص ما فقده من جراء خرق التقطيع النظمي الوحيد الدلالي، وضرورة الوقف وإتمام المعنى في نهاية البيت. ومن صور ذلك التعويض نتلمس صور الترصيع الصرفي الآتية:

نجد الموازنة الصرافية في الأبيات على أكثر من محور، أفقياً وعمودياً.  
أفقياً: يتكون البيت الأول من تقابل صرفي وتوازن نحوئي؛ مما يخلق تجانساً ليقاعياً تعويضاً:

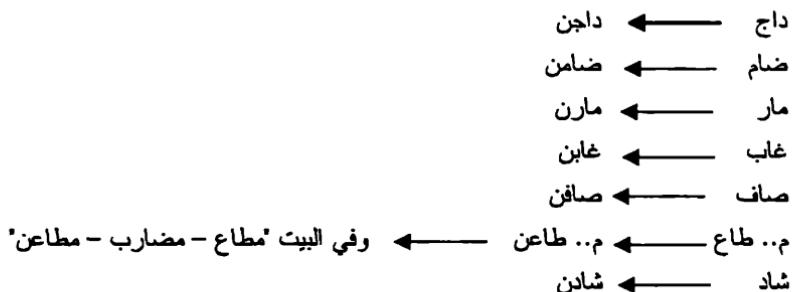
<sup>(21)</sup> الديوان 52-53.

<sup>(22)</sup> مار: من مزن يمرن مرونة، وهي لين في صلابة. البز: السلاح. المارن: الألف وقيل طرفه.

<sup>(23)</sup> عبر الشعر 126.

داج	الليل	و	ال فلا	في	سيري	ل
داجن	النفع	و	الوغى	في	كري	و
وصف	حرف	مجرور	حرف	مرفوع	مجرور	حرف

نلاحظ التقابل بين القراءتين الصرفية جميعها في الشطر الأول والشطر الثاني، ويدعم ذلك التقابل السوازي النحوى في الواقع بين القراءتين الصرفية وروابطها في الشطرين، كما نجد ذلك التقابل في نهاية كل شطر، مما يخلق تصريراً مع القافية في كل بيت.



كما نجد هنا القراءتين المترافقتين والمترافقية:

التماثل: ب 2- مر      هف الـ

ب 3- ذا      بلا

ب 5- أـ      هـ الـ

المقاربة:

ب 5- خـ

ب 6- شـ

فيف

ـيد

/0/

السلم

/0/0/

القرينة ٢٠

ب 5- .. يوم

/0/

ب 7- ... تفر

/0/ ....

مجموعة ١٠

مجموعة ٢٠

ـيد شاد

0/0//0

نلاحظ تماثلاً في المجموعة ١٠ وهي في موقع المقاربة مع القريئة ٢٠ على مستوى العدد.

فهي تمايزها من حيث ترتيب الحركات والسكنات وتزيد عليها، من حيث العدد بحركة تتمثل في المجموعة ٢٠ بالحرفين "خ. ش" وتنع المجموعة ١٠ في موقع المقاربة مع القريئة ٢٠ على مستوى

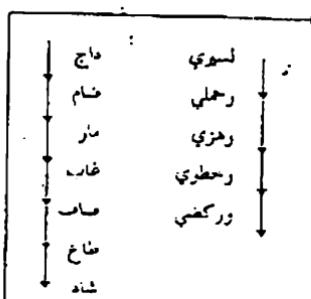
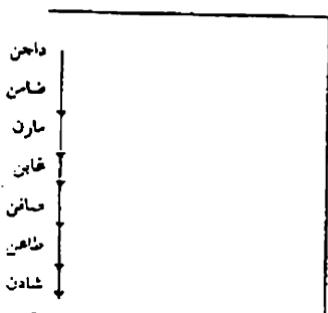
التربيب لانتقال الحركة الأولى في المجموعة إلى الموقع الرابع في القرينة.

بتلك الموازنات الصوتية المتعددة استطاع الشاعر أن يحوّل المقطع الشعري إلى قطع موسيقية يشتملا التوازن أفقياً وعمودياً، بما لا يسمح للنسلسل الدلالي بتحطيم البنية الإيقاعية للمقطع على الرغم من خرقه التقطيع النظمي ووحدة البيت الموسيقية. وفي الصورة الهيكيلية الآتية ما يوضح ذلك:

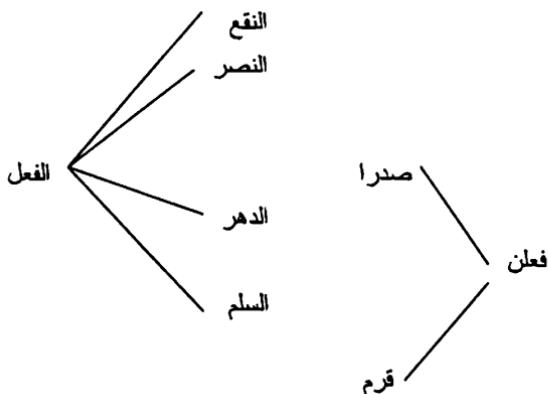
+ ww	—	+ —	— 1
. + ww	—	. + —	— 2
. + ..	—	. + — / —	— 3
. + ww	—	. + —	— 4
. + ww	+ + + xxxx	. + — / —	— 5
. + ..	—	. + — xx	— 6
. +	—	. + — ++	— 7

شكل الخطوط الداخلية والإشارات ترصيحاً صرفاً أو تجنيباً وأشكالاً أخرى من الموازنات الصوتية التي دخلت في جسد القصيدة، وجعلتها قطعة متلاحمة موسيقياً.

عمودياً: يوشّح الترصيبح أوائل الأسطر، ونهياتها، كما يوشّح القافية بتطریز عام.



وفي الحشو نجد الترسيب في الاتجاه العمودي في الأبيات "١-٢-٣-٤-٥-٦".



بين النفع والنصر والدهر والسلم ترسيب صرفي، لتقابل الصيغة الصرفية في الواقع. ويعتبر ترسيب تطبيقي بين "صدرًا" و"قرم" على الصيغة الوزنية "فعلن".

## 2- العلاقة الداخلية:

1- استقلال القرآن التصعيبية: إن البيت وحدة كبرى تحتوي على وحدات صغرى مستقلة استقلالاً نسبياً، يتحقق في مستوى الترابطين: النحوي والدلالي. إذ يمكن أن تستقل كل فرينة بذاتها لتكون فصلة من جملة كبرى، رابطها معنوي. ويسمى ثعلب "١-٢٩٩هـ" هذا النوع بـ "الأبيات الموضحة" وهي "ما استقلت أجزاؤها وتعاضدت فصولها، وكثرت فقرها، واعتلت فصولها، فهي كالخيل الموضحة"<sup>(24)</sup>. ويعرف قدامة الترسيب بشكل أكثر دقة، إذ يعدد من نووت الوزن "وهو أن يتواتي فيه تصوير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به، أو جنس واحد في التصريف"<sup>(25)</sup>. والسجع وشبيهه يتسعان للتطبيع النظيمي والتساوي الكمي؛ لأن الذي يسجع هو القرآن المتساوية أو المتماثلة، وهي عند قدامة المتوازية صرفيًا.

ويفرق قدامة بين الترسيب والتجنيس بالمادة الأساس التي تكون كلاً منها: فالأول متماثل في الصورة؛ أي في الشكل، وهي عنده الصواتت، والثاني متماثل في المادة، أي الصوامت<sup>(26)</sup>. ويعني ذلك أن الترسيب هو تكرار الصواتت في الدرجة الأولى، بينما يقع التجنيس في تكرار الصواتت أساساً، ولا يتحقق ذلك إلا من الفضاء الذي يقع فيه الترسيب، أي من خلال التناظر والموقع وبروز

<sup>(24)</sup> متواتد الشعر ٥٧.

<sup>(25)</sup> متقد الشعر ٤٠.

<sup>(26)</sup> نفسه ٦٢/١٦٣.

الصيغة الوزنية.

ويتضح ارتباط الترصيع بالصوات، كعنصر جوهري بشكل أوضح عند السجلماسي<sup>(27)</sup>، فهو يفرق بين "التصريف" و"المعادلة" بالمادة؛ أي الصوامت، وبالصورة، أي الصوات، يقول معرقاً "المقاربة" التي يتفرع عنها التصريف والمعادلة: "المقاربة.. إعادة اللفظ الواحد بالنوع مرتين فصاعداً.. وهو جنس متوسط تحته نوعان: أحدهما للتصريف، والثاني: المعادلة، وذلك أنه إما أن يعيد لفظين فصاعداً، متفقى المادة فقط دون الصورة، وهذا هو التصريف، وإما أن يعيد لفظين متفقى الصورة، دون المادة، وهذه هي المعادلة<sup>(28)</sup> ويتحقق في تعریف المعادلة إذ يقول: هي "إعادة اللفظ الواحد بنوع الصورة فقط في القول بمتابتين مختلفتين البناء مرتين فصاعداً، وهذا النوع هو جنس متوسط تحته نوعان، أحدهما الترصيع، والثاني الموازنة"<sup>(29)</sup>.

يتقدّم الترصيع الصرف في إحصاء المادة المدروسة في الشعر المملوكي بنسبة 17.19 وزُرّع على الأغراض الآتية، وفق درجة التدريب، ونسبة الكثافة وجود كل غرض في المجموع الشعري العام الذي طبع عليه الإحصاء.

النسبة	الغرض	
36.36	الحماسة	1
28	الحنين	2
21.36	المدح	3
21	الغزل	4
19.04	الهجاء	5
15	الوصف	6
13.7	الدين	7
9.23	الرثاء	8
8.67	الغتر	9
4.76	المجون	10
4.44	الإخوانيات	11

تُندرج نسبة الكثافة بين الحماسة والإخوانيات بفارق 31.92 إذ يأتي شعر الحماسة في الرتبة الأولى بفارقٍ بينه وبين الحنين في الرتبة الثانية، قدره 8.36. ويساوي تقريباً المدح والغزل،

<sup>(27)</sup>- موسى محمد القاسم بن محمد بن عبد العزيز الأنصاري السجلماسي، كان حياً سنة 704 هـ وجهل تاريخ وفاته، انظر: المتنزع البديع، الصفحة 48.

<sup>(28)</sup>- المتنزع البديع 498-499.

<sup>(29)</sup>- نفسه 506.

ويحتلن الرتبة الوسطى بين الحماسة وبقية الأغراض، إلا أنهما ينضمان إلى الحماسة والحنين والهجاء في القسمة الكبرى التي تقسم الأغراض إلى قسمين من حيث مستوى الرتب.  
وعلى المستوى العمودي يدخل الشعراء الثلاثة الأوائل أي الشاب الطريف و ابن نباتة والعسقلاني - في رتب متقاربة قياساً بالبوصيري و ابن الوردي والحلبي.  
ويحتل الشاب الطريف الرتبة الأولى بفارق 10.71 عن الرتبة الثانية. ويرتبط هذا بتقدم الغزل في التدريب السابق؛ لأن الغزل يشكل 43.31 من شعر الشاب الطريف:

النسبة	الشاعر	الرتبة
34.72	الشاب الطريف	1
24.01	ابن نباتة	2
22.29	العسقلاني	3
14.64	البوصيري	4
12.58	ابن الوردي	5
6.2	الحلبي	6

يمكنا حصر النتائج بثلاثة مستويات ترصيعية:

1-التسطير الترصيعي: يقول فيه العسكري: "هو أن يتواءز المصراعان والجزآن، وتنتعاد أقسامهما مع قيام كل واحد بنفسه، واستغنائه عن صاحبه"<sup>(30)</sup> ويتم فيه تواءز الألفاظ والأبنية أي مقابلة كل لفظ بلفظ آخر. وأن تكون الألفاظ المتوازية موقعاً ذات صبغة متجلسة.

يقول البوصيري على الخيف<sup>(31)</sup>:

وَحْكَمَ مِنْ الزَّمَانِ اسْتِهَاءُ وَحْكَمَ مِنْ الزَّمَانِ ابْنِيَاءُ

صور التقابل الموقعي:

تقابل موقعي	و	ل	ح	ك	من	الزمان	انتهاء	تقابل موقعي
	و	ل	ح	ك	من	الزمان	انتهاء	
تواز نحوي	رابط	حرف	مجرور	حرفة	مجرور	الزمان	ابنـاء	تواز نحوي

يتم بين الشطرين الاستقلال المعنوي والتقابل الترصيعي على مستوى الصيغة الصرفية، ويدعم ذلك التقابل التوازي النحوي بين الحروف والأسماء؛ كما يقوم التجنيس بفاعلية كبيرة في خلق التقابل بين الشطرين، على الرغم من عدم اشتراط النقاد الصنعة التجنيسية في الشطر.

2-التجزنة: هي أن يكون البيت مجزأً ثلاثة أجزاء أو أربعة<sup>(32)</sup> ويقوم التقسيم على عدد

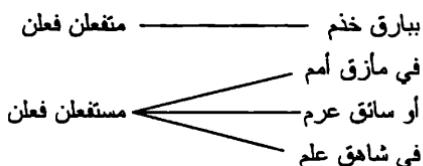
<sup>(30)</sup>- الصناعتين 411.

<sup>(31)</sup>- الديوان 16.

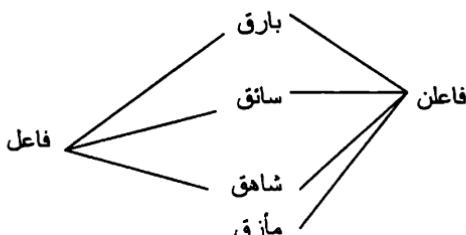
تفعيلات البيت، فإن كان سداً فُسِّم إلى ثلاثة أقسام، وإن كان ثماناً فُسِّم إلى أربعة أقسام، وتقع الوحدات التر叙ية على الوحدات العروضية. يقول الحلي (على البسيط):<sup>(33)</sup>

**بـتـارـق خـنـم فـي مـازـق أـمـ، أو سـانـق عـرـم فـي شـاهـق عـلـم**<sup>(34)</sup>

فُسِّم البيت إلى أربعة أقسام:

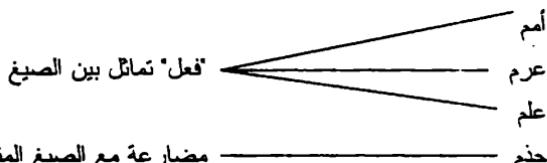


قابلت كل وحدة تر叙ية وحدة عروضية، وجاءت الوحدات التر叙ية على الشكل الآتي:



تنطبق الكلمات الثلاث في صيغة صوتية واحدة "فاعل" وتدخل "مازق" معهما في التر叙  
القطبي "فاعلن".

ويتضمن التر叙 الصرف في الجزء الثاني من القرآن على مستوى الوحدات الأربع:



مضارعة مع الصيغ المتماثلة

وينتم التوازي الموقعي للتر叙 الصرف على مستوى البيت:

<sup>(32)</sup>-البيبي في نقد الشعر 62.

<sup>(33)</sup>-الديوان 695.

<sup>(34)</sup>-خنم: سريع، أم: سير.

في شاهق علم	أو سائق عرم،	في مازق أم	بيارق خنم،
87	65	43	21
بدمشق	ج	ب	ا

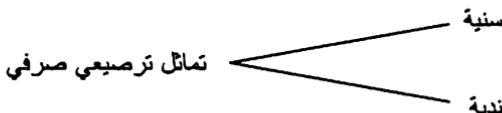
توازى المواقع "1-3-5-7" والموقع "2-4-6-8".

ويترابط البيت بالتوازى النحوى، القوى للترابط الترسيعى:

أم	مازق	في	خنم	بارق	ب
علم	شاهق	في	عرم	سائق	لو
صفة	مجرور	حرف	صفة	مجرور	رابط

لا تختلف "سائق" عن "بارق" في الموضع النحوى باعتبار الجر، وإن اختلف إعرابهما لفظاً، إذ تكون اسماً معطوفاً على بارق، والمعطوف يتبع المعطوف عليه في الحركة والحالة الإعرابية، كما يرتبط البيت بالتوازن التجنسي في خمسة مواقع:

أم	مازق	في	خنم	بارق
علم	شاهق	في	عرم	أو سائق
3-المقطع: يدل على تساوى القرينة مع الفعلية، ويسمى ابن أبي الإصبع "654هـ" بـ" <sup>(35)</sup>				
الموازنة" وذلك لتساوي الكلمات في التسجيع والتجزئة، يقول ابن الوردي على الكامل <sup>(36)</sup> :				
ضئية	وندية	أرجاؤها	ورياضتها	وقصورها
متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن
تساوت في البيت القرينة - وهي كلمة واحدة - مع الفعلية. كما ارتبطت الكلمات بالتسجيع، وتعادلت القرآن بالترسيع الصرفى.				



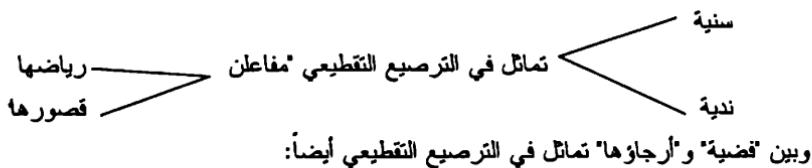
وبين "سنیة" و"ندیة" من جهة و"قضیة" من جهة ثانية، مضارعة في الترسيع الصرفى:



<sup>(35)</sup> تحرير التجbir 386.

<sup>(36)</sup> الديوان 39.

ويبين "سننها" و"ندية" من جهة، وبين "رياضها" و"قصورها" من جهة ثانية، ترسيم تقطيعي:



ويبين "ف比亚" و"أرجاؤها" نماذج في الترسيم التقطيعي أيضاً:

ف比亚 ← مستعلن ← أرجاؤها

تشمل المستويات الثلاثة "التشطير الترسيمي والتجزئة والمقطع" صور الترسيم وتوازيها مع العناصر الشعرية الأخرى، ودرجات اتساقها مع المستوى العروضي. وهي جميعها تشكل علامة بارزة في الشعر المملوكي بسبب كثافة حضورها.

**2/ تماسك الشطرين:** يقع حيث لا يتم المعنى إلا بتمام عجز البيت وفاته، وشُبّه تعلب هذه العلاقة بـ "النور يعقب الليل"<sup>(37)</sup> فالنور تمام المعنى، وكماله يشرق مع القافية، لا ينبعاها إلى ما بعدها.

بحتل تماسك الشطرين النسبة العظمى من أشكال التضمين في الشعر المملوكي فقد بلغت نسبة في الشعر 86.19 توزعت على الأغراض الآتية:

النسبة	الغرض	
98.2	الحماسة	1
97.1	المجون	2
91.14	المدح	3
88	الحنين	4
86.48	الفخر	5
85.66	الدين	6
85	الوصف	7
83.58	الرثاء	8
81	الغزل	9
66.66	الهجاء	10
69.62	الإخوانيات	11

ترتفع النسب في الأغراض جميعها، وإن انخفضت قليلاً في الهجاء والإخوانيات.  
ولذا فقد تساوت الأغراض في مستوى تماسك الشطرين، ولم تسجل النتائج آية إشارة إلى تخصيص في هذا الشأن.

وتتوزع النسب على الشعرا وفق الجدول الآتي:

النسبة	الشاعر	
98.91	الشاب الظريف	1
92.03	الحلى	2
91.4	اليوصيري	3
86.89	ابن نباتة	4
80.4	السعقلاني	5
64.33	ابن الوردي	6

يبين الجدول تقارب النسب بين الشعراء، وهذا يعزز النتيجة السابقة من أن تماسك الشطرين دلائلاً سمة في الشعر المملوكي. بالإضافة إلى أنه جاء على مستويات متعددة، منها:

تتأسل المعنى وتوليه، كقول اليوصيري (على الكامل):<sup>(38)</sup>

**لَمْ تُنْصَفْ لِلْعَلَمَاءِ إِلَّا مِثْلًا أَنْفَقَ سُلَيْمانَ لِقَوْلِ الْهَذَنِ**

قطع الوقف النظمي التسلسل الدلالي في نهاية الشطر الأول، وكذا فعل في القراءن الداخلية على مستوى الشطر الواحد:

لم تُنْصَفْ لِلْعَلَمَاءِ إِلَى / لِأَمْلَمَا؟؟

بترت الوحدات المعجمية لمصلحة الوحدات العروضية، وأُجبر المنشد على الوقف بين الوحدات العروضية الداخلية؛ لتبيين القطع النظمي في نهاية الشطر الأول، وانتهاء القسم الأول من البيت العروضي وبداية تكراره، أو مثيله في الشطر الثاني:

خَرَقَ الْوَقْفُ النَّظَمِيُّ لِلْوَحْدَةِ الْمَعْجَمِيَّةِ، مَثَلُ قَوْلِ ابْنِ نَبَاتَةِ عَلَى السَّرِيعِ<sup>(39)</sup>:

**يَا مَكِّاً أَنْبَعَ فِي الدِّينِ وَالْدُّ**      **نَبَاتَا مَسِيدِ الْجَدَّ وَالْإِجْتِهَادِ**

قطع الوقف النظمي الترابط الدلالي بين الشطرين، فقسم الوحدة المعجمية "الدنيا" إلى قسمين، لاستكمال النوازي العروضي.

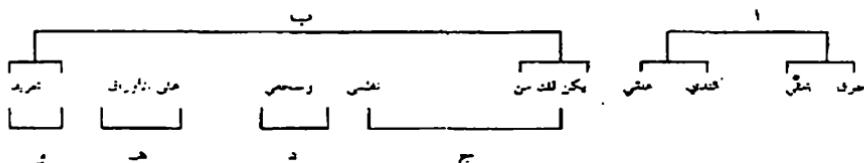
خَرَقَ الْوَقْفُ النَّظَمِيُّ لِلْتَّسْلِيسِ الدَّلَالِيِّ وَالْتَّرَابِطِ النَّحْوِيِّ، مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ السَّعْقَلَانِيِّ (عَلَى

<sup>(38)</sup>الديوان 80.

<sup>(39)</sup>الديوان 138.

**البسيط<sup>(40)</sup>:**

**طوق بحني الندى عنقى يكن لك من**  
**نظمي وسجعى على الأوراق تغريد**  
**دخل التقطيع النظمي بين الشطرين، وفصل بين الجار والمجرور "من نظمي" وبين الفعل**  
**والفاعل، بالإضافة إلى الترابطات النحوية والمعنوية الأخرى التي تبدو في الصورة الهيكلية الآتية:**



تكشف الصورة عن خمسة ارتباطات:

### 1- طوق بحني الندى عنقى (طلب)<sup>(41)</sup>

← (جواب الطلب) "ب"

يكن لك من نظمي وسجعى على الأوراق تغريد.

### 2- ي肯 لك من

← نظمي "جار و مجرور" "ج"

-3

← وسجعى "معطوف" "د"

-4

← على الأوراق "جار و مجرور بمعنى الظرفية" "هـ"

-5

← تغريد (اسم كان) "د".

تحمل الصورة الهيكلية خمس علاقات معنوية ونحوية تربط بين الشطرين، مما لا يسمح بإتمام المعنى إلا ب نهاية الشطر الثاني، أي مع القافية. وبذلك يتحقق التقطيع النظمي هيمنته على التفصيل الدلالي. إذ لا يمكن الوقف قبل القافية، أي انتهاء التشكيل الإيقاعي، ويسمح الشطر الأول بالوقف لمدة قصيرة إيزانا بانتهاء التقطيع النظمي الأول، للدخول في قسمه الثاني، ولا علاقة لذلك بالتفصيل الدلالي.

3/2- استقلال الشطر: يقول ثعلب: "بلغ الشعر ما اعتدل شطراه، ونكافأ حاشياته، وتم بأيّهما وقف عليه معناه"<sup>(42)</sup> ويتميز عن التشطير الترسيبي بأن هذا الأخير يستوجب استقلال القرآن الترسيبية وتقابليها مع مثيلتها في الشطر الثاني. أما ما نحن بصدده فيقوم على استقلال الشطر الأول، دون الثاني، أو الاثنين معاً، دلائلاً، دون مقابل صرفي، ومنه (على الكامل)<sup>(43)</sup>:

<sup>(40)</sup>كتاب التبيان 29 / .

<sup>(41)</sup>مقدمة الشعر 63 .

<sup>(42)</sup>سيوان ابن الوردي 39 .

**جَمِعَتْ فُنُونَ الطِّيبِ فِي أَفْنَانِهَا**      **وَغَلَّا عَلَى الْمِسْكِ الْذَّكِيِّ عَبِيرُهَا**  
 يستقل كل شطر في البيت بنفسه دللياً ونحوياً، ولا يمثل البيت تمثيلاً للتقابل الموقعي  
 الترسيبي، وإن كنا نلاحظ ترصيبياً تقطيعياً بين:

جمعت  
مما تله " فعلن"  
وعلا

وترصيبياً صرفاً بين "الطيب" و"المسك" ومضارعة في مستوى الترميم التقطيعي بين "أفنانها" و"عتبرها".

وقد يستقل الشطر الأول عن الثاني، دون أن يستقل الثاني عن الأول. أي إن الأول يتم معناه بستمامه، بينما لا يفهم معنى الثاني، دون العودة إلى الأول، إذ يرتبط به دللياً في الدرجة الأولى، ونحوياً في الدرجة الثانية، فمعناه يقوم على معنى الأول، وبشكل جسده المعتمد في الطرف الأول، بينما لا يشكل هو جسد الأول، ولذلك فهو يقتضي إلى الأول الإضافة المعنوية الهماسية لا الأساسية، يقول ابن نباتة (على البسيط)<sup>(43)</sup>:

**يَمْ حَمَةَ تَجْدُ عَفْوًا لِمُقْتَرِفٍ**      **مَا لَمْ فَتَرْ، جَاهَا لَمْ تَرِبِ**

يمكن التوقف في نهاية الشطر الأول، ويتم معناه، دون حاجة إلى الشطر الثاني.  
 أما إذا استمرت المتابعة، فإن الشطر الثاني يزيد الأول توضيحاً وتفصيلاً، إلا أنه لا يمكننا البدء مع بداية الشطر الثاني، وإلا أصبح فارغاً من المعنى. فهو مرتب بالأول ارتباط تحقيق وجود، يقوم الأول بنفسه ويرتبط بالثاني ارتباط تفصيل، أي إن الأول يقتضي الثاني، دون أن يتوقف فمه عليه، بينما يفتقر الثاني إلى الأول، ويتوقف فمه عليه.

**يَمْ حَمَةَ ————— تَجْدُ عَفْوًا لِمُقْتَرِفٍ**

———— **مَا لَمْ فَتَرْ**

———— **جَاهَا لَمْ تَرِبِ**

إن الروابط النحوية بين الشطرين ضعيفة، ولا تقوم إلا بدور بسيط يربط الشطرين لقيام المعنى بوظيفته التواصلية، ومن ذلك حرف العطف في قول ابن الوردي (على البسيط)<sup>(44)</sup>:  
**نَاهِيَكَ مِنْ دِيمِ فِي طِينَهَا رَغْبَةٌ**      **وَزَمْجَرَاتٍ رُغْدٍ ضِمَّنَهَا رَهْبَةٌ**

<sup>(43)</sup>——— الديوان 22.

<sup>(44)</sup>——— الديوان 182.

ثم يأتي الضمير في الدرجة الثانية، ومنه (على الطويل)<sup>(45)</sup>:  
**مَحْتَهَا رِيَاحُ الْمَنَوْنِ عَوَاصِفَةٌ عَلَى أَمْهَا لَا تُنْقِي حِينَ تَغْبِفُ**  
 وتتعدد بقية مستويات ال斯特ابط، فمنها المعنوي الذي يفرضه السياق، ومن ذلك (على  
 الكامل)<sup>(46)</sup>:

**قَوْمٌ تَعْوَذُنَ الْهَبَّاتِ أَفْهَمُمْ، إِنَّ الْكَلَّارِمَ لِكَرَامٍ عَوَاصِفَةٌ**

ومنها حرف الاستفهام، كقوله (على المنسرح)<sup>(47)</sup>:

**إِمَّا مَمَّاتٌ وَذَكَرْنَا حَسَنَ، إِمَّا حَاجَيَا وَرَيْفَنَا حَرَمْ**

أو حرف الاستئناف، ومن ذلك (على البسيط)<sup>(48)</sup>:

**ضَمِّنْتُ مَذْخَرَ رَسُولِ اللَّهِ مُبْتَهِجاً وَالظَّرِيزَ تَعْجَبَ مِنْيَ كَيْفَ لَمْ أَطِيرَ**

أو أداة التشبيه، مثل قول ابن نباتة (على البسيط)<sup>(49)</sup>:

**يَلْقَاكَ بِالشَّرِّ تَلُو الْبَرَّ مُبْتَسِماً كَالْبَرِقِ تَلُو هُنْتَنَ الْمَزْنَ وَظَفَاءِ**

أو اسم الإشارة، كقول ابن الوردي (على الكامل)<sup>(50)</sup>:

**فَغَدُوتُ أَذْكُرُ لِلنَّاصِبِ وَالْعَلَا هَذِي فَوَانِدُ صُنْجَةِ الْأَعْيَانِ**

تبلغ نسبة استقلال الشطرين في الشعر المملوكي (11.55) توزعتها الأغراض الآتية وفق درجات ترتيبها:

النسبة	الغرض	
44	الحنين	1
16.92	الرثاء	2
15	الوصفت	3
14.81	الإخوانيات	4
13.51	الفخر	5
10.24	المدح	6

<sup>(45)</sup> سبورة الحلي / 33.

<sup>(46)</sup> نفسه / 137.

<sup>(47)</sup> نفسه / 329.

<sup>(48)</sup> نفسه / 23.

<sup>(49)</sup> الديوان / 9.

<sup>(50)</sup> الديوان / 276.

الغرض	النسبة
الدين	4.95
الهجاء	0.04

ويتقدم الحنين على الرثاء بفارق قدره (27.02) في حين تقارب النسبة بين بقية الأغراض.  
وتحل في الشعر الديني إلى (4.95) وفي الهجاء إلى ما يقرب من الصفر.

وعلى المستوى العمودي تتوزع النسب على الشعراء بالتتابع الآتي:

الشاعر	النسبة
العقلاني	19.59
ابن الوردي	16.78
ابن نباتة	13.10
البوصيري	8.59
الشاب الظريف	8.38
الحلي	7.96

يتقارب الشعراء الثلاثة الأوّلون بالنسبة، كما يتقارب كل من البوصيري والظريف والحلي بالترتيب والنسبة أيضاً. ويبقى ضمن ذلك العقلاني صاحب الرتبة الأولى. ولم يكن ذلك مصادفة بل ينسجم مع التوزيع الذي أخذته الأغراض الشعرية؛ فالحنين الذي يشكل في الشعر (246) بينما ينتهي منه إلى العقلاني (80) بينما، أي نسبة (32.52) وهي أكبر نسبة بين الشعراء، ثم يتدرج ابن الوردي وابن نباتة بنسبة (2601) للأول، وبنسبة (28.04) للثاني.

ـ 4ـ الاستقلال الصناعي: يقوم البيت الشعري على قطبين: الوحدة الدلالية والوحدة النظمية. الأولى متحركة تطول وتقتسم وفق المعنى المطروح، والثانية ثابتة بعدد التفعيلات في البيت. والملامسة بين الوحدتين لا تتحقق بشكل دائم؛ فاما أن يطول المعنى ويرتبط البيت بأخيه، وتضطر قافية البيت إلى خرق الوحدة الدلالية للوقف النطحي في نهاية البيت، وإما أن يقصر المعنى عن بلوغ نهاية الوحدة النظمية، فيضطر الشاعر إلى ترميم البيت للوصول بالوحدة الدلالية إلى نهاية الوحدة النظمية، وبذلك تصبح الملامسة بين الوحدتين ملامعة صناعية، يقوم بها الشاعر بأدوات إضافية ترمم الوحدة الدلالية.

وقد تقع تلك الإضافات في حشو البيت فيسمى "الخش" <sup>(51)</sup> وقد تقع في آخر البيت فيسمى "الإيغال والتكامل" <sup>(52)</sup>.

<sup>(51)</sup> لسعد الشعر 218.

<sup>(52)</sup> نفسه 170.

بلغت نسبة حضور الاستقلال الصناعي في الشعر المملوكي قياساً بما أجري الإحصاء عليه، وتوزعت على الأغراض الآتية: (4.36)

النسبة	الغرض	
28.57	الهجاء	1
10.81	الفخر	2
7.17	الدين	3
5.64	الرثاء	4
4	الغزل	5
4	الحنين	6
3.27	المدح	7
1.66	الوصف	8

ويستند الهجاء على بقية الأغراض الشعرية بفارق قدره (17.76) بالنسبة إلى الفخر. وتنقرب النسبة بين الفخر والدين، وتتساوى تقريباً بين الرثاء والغزل والحنين والمدح، وتتفاوت في الوصف إلى الربطة الدنيا. وقد يعود تقدّم الهجاء إلى تنافق الموقف الشعوري وثورته، مما يؤدي إلى تدفق المعاني في أصغر وحدة دلالية ممكنة. وهذا لا ينسق مع الثاني لتناقض الوحدة الدلالية مع الوحدة النظمية. وتتوزع النسب على الشعراًء وفق الجدول الآتي:

النسبة	الشاعر	
13.98	ابن الوردي	1
4.77	. البوصيري	2
4.75	ابن نباتة	3
2.7	العقلاني	4
2.2	الحلبي	5
0.9	الشاب الظريف	6

يأتي ابن الوردي في الربطة الأولى، وتبعد عنه بقية النسب بفارق قدره (9.21). وتعود النسبة المرتفعة عند ابن الوردي إلى تقدمه في الهجاء، فهو يأخذ نسبة (38.21) من مجموع شعر الهجاء.

تفصي النتائج العامة لمستوى العلاقة بين التقطيع النظمي والتتفصل الدلالي في الشعر المملوكي إلى الترتيب:

النسبة	النوع	
86.19	تماسك الشطرين	1
17.19	الترصيع	2
11.55	استقلال الشطرين	3

النوع	النسبة
الاستقلال الصناعي	4.36
تضمين الاقتضاء	2.3
تضمين الإسناد	0.98

ينزع الشاعر المملوكي إلى تماسك الشطرين بنسبة كبيرة، وهذا يؤكد رغبة الشعراء في تحقيق وحدة البيت واستقلاله، وخاصة أنهم أهملوا التضمين الخارجي وابعدوا عنه. كما تؤكد النتائج موقفهم الرافض للتضمين الداخلي، ولكن بنسبة أقل من سابقتها، وهذا ما تعززه النسبة العالية في تماسك الشطرين، وانخفاض درجة الاستقلال الصناعي، وهي نسبة تشير إلى محاولة تحاشيه من قبل الشعراء.

ولا تشير نسب الترصيع واستقلال الشطر إلى درجات دننا، ولكنها لا تصل إلى نسبة تماسك الشطرين أو الاقتراب منها.. وهي درجة وسطى لم يتحاشاها الشعراء، ولم يكتفوا حضورها في الوقت نفسه لجعلها سمة في الشعر المملوكي وبقيت بذلك حالة ظاهرة، ولكنها ليست وجيدة، وارتفاعها عن معدل الاستقلال الصناعي بدل على إبراك الشعراء للطاقة الموسيقية التي يوفرها كل من الترصيع واستقلال الشطرين على صعيد الملاعة بين الوحدتين: الدلالية والنظمية. بينما يكون الاستقلال الصناعي محاولة لتحاشي الخلل بين الوحدتين. أي أنه يشكل مساراً مخالفًا للترصيع في شموليته.

إن الموقف الرافض للتضمين بشكل عام، والخارجي بشكل خاص، لم يمنع من وقوعه، كما لاحظنا، في الشعر المملوكي وإن كان بنسبة ضئيلة فیاساً بنسبة الاتساق بشكل عام. وهذا ما دفع الشعراء إلى التخلص من تلك النسبة، على قلتها، والجوء إلى محسنات جمالية ظهرت في تلك الواقع، ودخلت في باب المحسنات البدعية تحت صور متعددة نرى منها في التضمين الخارجي: التبين والاكتفاء. وفي التضمين الداخلي نرى "الجمع مع الترقيق" و"الجمع مع التقسيم".



### المصادر والمراجع ■

- تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية في الشعر، الكثافة، الفضاء، التفاعل: محمد المصري، ط 1، المغرب 1990م.
- خزانة الأدب وغاية الأرب: ابن حجة الحموي، شرح عصام شعبتو، ط 1، بيروت 1987م.
- ديوان امرئ القيس: ترجمة محمد أبو الفضل لبراهيم، ط 4، دار المعارف، مصر.
- السبيع في نقد الشعر: أسامة بن منذر، ترجمة أحمد بدوي، مصر 1960م.
- بنية اللغة الشعرية: جان كوهن، ترجمة محمد الوالسي ومحمد العمراني، ط 1، دار تويق، المغرب 1986م.
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن الكريم: ابن أبي الإصبع المصري. ترجمة حفيظ شرف، القاهرة 1963م.

- ديوان البوصيري: تعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى رمضان عبد التواب. ط١، القاهرة 1966م.
- الكافي في العروض والقوافي: الخطيب التبريزي، تج. حسن عبد الله. القاهرة.
- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير. تج. محمد محبي الدين عبد الحميد. القاهرة 1939م.
- معجم قبائل العرب للقيمة والحقيقة: عمر رضا كحالة. دار العلم للملايين، بيروت 1968م.
- مفتاح العلوم: أبو يعقوب السكاكني، شرح نعيم الترزيزور، بيروت 1983م.
- المسنون البديع في تجنيس أساليب البديع: أبو محمد القاسم السجلامي: تج علاء الغازى، المغرب.
- الموضع في مأخذ العلماء على الشعراء، محمد بن عمران المرزباني. ط 2، القاهرة 1985م.
- نقد الشعر: قدامة بن جعفر. تج. كمال مصطفى. مصر 1975م.
- ديوان سيد الكيلاني: تج: محمد سيد الكيلاني. القاهرة 1955م.
- ديوان ابن حجر العسقلاني: أنس الحجر في أبيت ابن حجر: تج: شهاب الدين أبو عمر. ط 2، دار الديان للتراث. بيروت 1988م.
- ديوان صفوي الدين الطي: دار صادر، بيروت.
- ديوان الشاب الظريف: تج: شاكر هادي شاكر ط١ مكتبة النهضة، بيروت 1985م.
- ديوان النابغة التباني: شرح محمد الطاهر عاشور. تونس 1976م.
- ديوان ابن نباتة المصري: دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- ديوان ابن الوردي، ط ١ القسطنطينية 1300 هـ.
- الصناعتين: الكتابة والشعر: أبو هلال المسكري: تج: علي الباجوبي و محمد أبو الفضل ابراهيم ط١، مصر 1952م.
- العمدة في صناعة الشعر ونقده: الحسن بن رشيق. تج: محمد محبي الدين عبد الحميد. ط ٥، دار الجليل، بيروت 1981م.
- عيار الشعر: محمد بن طباطبا العلوى. تحية عربية: طه الحاجري و محمد زغلول سلال. القاهرة 1956م.

## قراءة في بنية القصيدة المدحية مدحية القطامي - نموذجاً

د. رجاء محمد عودة<sup>(\*)</sup>

ظلّ عواطفهم وأفراحهم وأحزانهم وتأملاتهم، مؤصلين عبر هذه المسيرة الطويلة قواعده وأصوله المكتملة النضج والبناء.

بيد أن هذه المكانة للشعر العربي القديم، لم تقلّ حظها من التقويم الصحيح، إذ اتسمت الرواية السنديّة للقصيدة العربية -لا سيما المدحية- ربحاً من الزمن برواية جزئية ترتكز على وحدة البيت، وتسلّط الضوء على معطيات أخرى قد يتصل بعضها بذات المبدع، أو بمؤثرات العصر التاريخيّة والسياسية، وسواها، دون التركيز على البناء الكلّي للعمل الأدبي. ومن ثمّ تولدت تلك الإشكالية التي تصف القصيدة العربية بالتفكك لافتقادها الوحدة العضوية<sup>(2)</sup>.

وهذا الحكم تبنّاه بعض المستشرقين، ومن دار في فلكهم من الباحثين العرب، وهذا الحكم كان نتاج فقدان القراءة المتعمقة، إلى جانب قياس القصيدة العربية على نماذج القصيدة الغربية التي تختلف عنها بطبيعة مبدعها، ومؤثرات إبداعها.

وقد أشار بعض النقاد العرب إلى مدى الغبن الذي أصاب القصيدة العربية نتيجة قياسها على نماذج غربية، يقول د. شكري عياد: "على كثرة ما يكتب في النقد العربي الحديث حول القصيدة التقليدية فقد عانت دائماً من قياسها على أجناس مختلفة من الشعر الأوروبي، ولوحظ افتقارها إلى "الوحدة العضوية" لا سيما أن الإلحاح على وحدة البيت جعل وحدة القصيدة أشبه بناقلة، أو شنونداً

(\*) قسم اللغة العربية وأدابها كلية الآداب - جامعة الملك سعود

(2) هي وحدة المعرض، ووحدة المشاعر التي يثيرها الموضوع، وما يستلزم ذلك في ترتيب الصور والأفكار ترتيباً به تتم القصيدة شيئاً فشيئاً، حتى تنتهي إلى خاتمة يستلزمها ترتيب الأفكار والصور على أن تكون أجزاء القصيدة كالبنية الحية، لكل جزء وظيفته فيها، ويؤدي بعضها إلى بعض عن طريق التسلسل في التفكير والمشاعر، لنظر: د. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، (دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت) ص 373.

عن القاعدة<sup>(1)</sup>. وتقول د. حياة جاسم: "تعرّض هذا التراث إلى هجمات كثيرة، ومطاعن متعددة، لعل من أخطرها تلك التي ترمي القصيدة العربية بالفكك، وافتقدتها الوحدة، وترى أنها مزق متاثرة، وصور متافقنة لا تربطها إلا القافية. وقد كتبت في تلك المقالات والدراسات الجزئية؛ ولكن ما كتب لا يسند إلى نظرية شاملة للشعر العربي، وإنما يقوم على دراسة ضيقية، كما أن الكثير مما كتب متاثر بمقاييس النقد الغربي، ويحاول تطبيق تلك المقاييس على الشعر العربي...".<sup>(2)</sup>

وهذه الرؤية النقية للقصيدة العربية أفقدتها الكثير من إيحاءاتها، وأفقها الجمالية؛ إذ من الدهلي أن الإبداع سواء كان شعراً أم ثنراً لا تتضح دراسته إلا في إطار المؤثرات المختلفة المحيطة به، لأن هذه المؤثرات هي المحرك الحقيقي للتجربة الشعرية التي هي نتاج كل إبداع.

ومع العلم بأنه ليس هناك قراءة نهائية للنص الأدبي، وأن لكل نص روبيته الخاصة فإن هذه الدراسة تعدّ محاولة من المحاولات التي تسلط الضوء على بعض العلاقات والسمات التي شكلت صياغة القصيدة العربية شكلاً عضوياً، جعلت منها وحدة واحدة من التعبير، وذلك من خلال القراءة المتعمرة التي تسير أغوار النص، وتعاطف معه، وترى في القصيدة على أنها نفحة شعرية متكاملة، منجاهلة أي حكم انتباعي وسم به الشعر الجاهلي.

ومن هنا أصبح الناقد أو المثقف ينهض بدور رئيس في الكشف عن آفاق النص، وإيحاءاته من خلال القراءة المتفرعة التي لم تعد قراءة واحدة، بل قراءات متعددة لها نظرياتها المختلفة؛ منها ما يسمى بـ "القراءة الاستبطانية" وهي القراءة التي تستنطق النص، وتكشف علاقاته الفنية، ومحاوله الربط بين أجزائه<sup>(3)</sup>. ومنها ما أسماه (تودوروف) (Todorov) القراءة الشعرية، (POETIC) (READING) تلك القراءة التي تقود إلى نتائج تتوازع مع الافتراضات الأولى التي يفترضها القارئ<sup>(4)</sup>. ومنها ما يسمى بـ "شعرية التأقي" فكما أن هناك جماليات أو شعرية إبداع هناك جماليات أو شعرية تلق... والشعر طريقة إبداع وتلق، بل الأدب عموماً، فهو كما يقول الغذامي: "عملية إبداع جمالي من منشئه، وهو عملية تذوق جمالي من المثقفي".<sup>(5)</sup>.

وعلى ضوء ما تقدم فإن هذه الدراسة سوف تسلك مسلك القراءة الشعرية الاستبطانية التي تتعمق النصر، وتكشف عن علاقتها الفنية التي تربط بين أجزاءه، بما يكشف عن فعالية النص

<sup>(1)</sup> د. شكري عياد: جماليات القصيدة التقليدية بين التقطير النافي والخبرة الشعرية، مجلة فصول، المجلد السادس، العدد الثاني 1986م، ص 59.

<sup>(2)</sup> د. حياة جاسم محمد: وحدة القصيدة في الشعر العربي (الرياض، دار العلوم، 1986م) ص 9.

<sup>(3)</sup> د. موسى سامح الرباعية: قراءة في لامة زهير بن أبي سلمي (مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، المجلد العاشر، العدد الأول) ص 79.

<sup>(4)</sup> د. عبد العزيز السبيل: ثانية النص: قراءة في رثائية مالك بن الربي، (مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، المجلد السابع والعشرون، العدد الأول 1998م) ص 64.

<sup>(5)</sup> د. عبد الرحمن القعود: في الإبداع والتلقى (مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، المجلد الخامس والعشرون، العدد الرابع، 1997م) ص 174.

وأيحاءاته، وأفائه الجمالية، بحيث يفضي الخطاب الشعري في نهاية المطاف إلى تعاطف وحوار ودي بين الشاعر والمفسر، مما يؤدي للانتقال من ظاهر المعنى إلى معنى المعنى. فالنفك المزعوم للقصيدة العربية، غالباً، هو نتاج فقدان الربط المنطقى، وهذا الربط قد نجده في الدراسات التي تتناول مناهج المدارس التكىكية والسرالية، إذ تكون القصيدة مفككة، لكن الناقد قد يلقط لها هذا الربط، ويدلل عليه بصورة أو بأخرى.

والقصيدة التي نتف إزاءها بالقراءة الشعرية الاستبطانية هي قصيدة القطامي: "إبا حميوك فاسلم أيها الطلل" والقطامي: اسم من أسماء الصقر<sup>(1)</sup>، ولقب هذا الشاعر بذلك لقوله:<sup>(2)</sup>

**خطُّ القَطَامِيِّ قَطَا قَوَارِبَا**

وقد اختلف في اسمه الأول، فالسماعاني في الأنساب ذكر أن اسمه هو: "عمير بن شبيب بن عمرو بن عباد بن بكر بن عامر بن أسامه بن مالك بن بكر بن حبيب"<sup>(3)</sup> وإن سالم ذكر أن اسمه هو: "عمرو بن شبيب بن عمرو، أحد بنى بكر بن حبيب بن عمرو بن غنم من تغلب"<sup>(4)</sup>.

والقطامي عدّ ابن سالم في الطبقة الثانية من الشعراء الإسلاميين. ووصف شعره بالفحولة ورقّة الحواشي، وحلوة الشعر<sup>(5)</sup>. وأضاف المرزباني إلى هذه الصفات كثرة الأمثال في شعره<sup>(6)</sup>. وذكر البغدادي أنقطامي كان نصرانياً فاسلاً، وهو ابن أخت الأخطل النصراني المشهور<sup>(7)</sup>.

وغلب على شعره المديح الذي تخلفه العاطفة الصادقة مشيداً بما لدى المدحوب من الفضائل، ومكارم الأخلاق. وقد سجلت كتب التراث الأدبي والنقدى هذه المزية في شعره؛ فذكرت غير قصيدة وجهها لمدح زفر بن الحارث حين افتكه من الأسر، وأعطاه منه من الإبل، ورد عليه ماله<sup>(8)</sup>.

وهذه الظاهرة المدحية لم تكن غريبة على المجتمع العربي، فقد ذكر الجاحظ رواية عن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه- قوله: "من خير صناعات العرب الأبيات يخدمها الرجل

<sup>(1)</sup> اللسان، مادة: قطم.

<sup>(2)</sup> هذا البيت ورد في مقال لسكنية الشهابي "الشاعر القطامي" مبينة أنه لم يذكر في بيونه، وأورده السمعاني في الأنساب. انظر: مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 42-43، 1991م، السنة الحادية عشرة) ص 173.

<sup>(3)</sup> السمعاني: الأنساب، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، بيروت 1981م / 10/ 183.

<sup>(4)</sup> ابن سالم الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود شاكر (مطبعة المدى)، القاهرة، د. ت) 534/2.

<sup>(5)</sup> المصدر السابق، 2/ 335.

<sup>(6)</sup> المرزباني: محمّم الشعرا، تحقيق عبد السّتار فراج دار إحياء الكتب - مصر 1960م ص 73.

<sup>(7)</sup> عبد القادر البغدادي: خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون (مكتبة لخانجي، القاهرة، مكتبة دار الرياض، الرياض، د. ت) 37/2.

<sup>(8)</sup> ابن سالم، طبقات فحول الشعراء، 2/ 353.

بين يدي حاجته، يستنزل بها الكريم، ويستعطف بها اللئيم<sup>(1)</sup>.  
ويقول د. شوقي ضيف: جرت عادة الشعراء منذ العصر الجاهلي على الإشادة بالأشراف، وذوي النباهة، ووصف خصالهم بالكرم والحمل والشجاعة والوفاء وحماية الجار، وسوى ذلك، وكان لا يُعد السيد فيهم كاملاً إلا إذا أشاد بنباهته ومأثره غير شاعر، ومضوا على هذه السنة في الإسلام<sup>(2)</sup>.

وقصيدة القطامي التي سنتناولها بالدراسة تمثل قمة شعره المدحى؛ يقول أبو عمرو ابن العلاء: أول ما حرك من القطامي ورفع من ذكره أنه قدم في خلافة الوليد بن عبد الملك دمشق ليمدحه، فقيل له: إنه بخيل لا يعطي الشعراء، وقيل بل قدمها في خلافة عمر بن عبد العزيز، فقيل له: إن الشعر لا يتفق عند هذا، ولا يعطي شيئاً، وهذا عبد الواحد بن سليمان فامدحه. فمدحه بقصيده التي أولتها: <sup>(3)</sup>

**إِنَّ مَحْبِيَكَ فَاسْلَمْ أَيْهَا الطَّلْلَ**  
ومدحية القطامي تعد من عيون شعر المدح، اعتمدها القرشي في جمهرته، وإن عساكر في تاريخه، والأصفهاني في أغانيه، وسواهم.

وهذه القصيدة خضعت لنظام القصيدة المدحية التي يغلب عليها تعدد الموضوعات، وهي التي حدد منهجها ابن قتيبة في كتابه: "الشعر والشعراء"<sup>(4)</sup> فقال: "وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيدة إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن، فيكى وشكا، وخطاب الربيع، واستوقف الرفيق؛ ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الطاغعين إذ كان نازلة العمد في الحلو والظمآن على خلاف ما عليه نازلة المذم، لانتقالهم عن ماء إلى ماء، وانتجاعهم الكلأ، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان. ثم وصل ذلك بالنسبة، فشكراً شدة الوجد، وألم الفراق، وفرط الصباية والشوق، ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعى به إصغاء الأسماع إليه؛ لأن التشبيب قريب من النفوس، لاظط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل، وإيف النساء، فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلق منه بسببه وضارب فيه بسهم حلال أو حرام. فإذا علم أنه قد استونق من الإصغاء إليه، عقب بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره، وشكراً التنصب والشهر، وسرى الليل، وحرّ

<sup>(1)</sup> عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الخامسة (مكتبة الخانجي، القاهرة، 320/م 1985).

<sup>(2)</sup> د. شوقي ضيف: العصر الإسلامي، الطبعة الثالثة عشرة (دار المعارف، القاهرة، د. ت) ص 215.

<sup>(3)</sup> أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، تحقيق عبد السطار فراج (دار الثقافة، بيروت 1961/23 178/ [الطبل]) مكتداً ورثت في الأغاني، وورثت في الجمهرة (الطبل).

<sup>(4)</sup> ثقى د. حياة جاسم: تم ثلثرم القصيدة العربية القديمة نمواً بالمنهج الذي أشار إليه ابن قتيبة... وإنما اختلفت الفصاندان وتتوسع إلى حد كبير، وكان الشاعر يطبع توافقه و حاجاته النفسية أكثر مما يطبع المنهج الفني. انظر: وحدة القصيدة العربية، ص 376.

الهجير، وإنضاء الراحلة والبعير. فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء وذمامة التأمل، وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير، بدأ في المديح “ببعثه على المكافأة، وهزه للسماح، وفضله على الأشباء، وصصر في قدره الجزييل”.

فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب، وعَدَّل بين هذه الأقسام، فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر، ولم يُطل في مثل السامعين، ولم يقطع وبالنفوس ظماً إلى المزيد<sup>(1)</sup>.

ولدى تأمل قصيدة القطامي نجدها تنهل من أشجان ذاته بمحبظتها الجغرافي والبني، معبرة عن أزمة مزدوجة: أزمة الذات، وأزمة الحياة، مناسبة في فضاء تعبيري بلغ ثلاثة وأربعين بيتاً. وقد توَّعت موضوعاتها ما بين: الوقوف على الظل، فالحكمة، والتسلب، ووصف الرحلة والراحلة، وذكريات الأغيد الربيل، ثم الأخذ بالمديح.

وقد نجح في صهر معاناته في ثنائية: “القلق والأمل” القلق إزاء شطف الحياة الصحراوية وقوتها، جاعلاً من الذات موضوعاً، ومن الموضوع ذاتاً، مختزلًا لأسى الإنسان في أسى الذات، محققاً في فضاء تفاؤلي، رحب، يقتضي التوجه إلى المورد العناب، إلى المندوح، لتحقيق الأمل بمستقبل أفضل!

وهذا التجاذب بين المعنيين لم يسيطر على جو التصييد فحسب؛ بل كان الدافع الحقيقي لإنسانها، ومن ثم تألفت موضوعاتها في تيار شعرى واحد، مشدود بعاطفة الحب: حب الشاعر لظلل المحبوبة، حبه للحكمة، حبه للناقة، ثم حبه وإعجابه بمدحه، وهذه الثنائية: نتمسها على صعيد السياق الشعري، وعلى صعيد الأدوات التعبيرية.

## / -السياق الشعوري:

ينتحث القطامي عن أزمته، وأزمة الإنسان في الصحراء، لا على شاكلة الشعراء التقليديين بصوت منفرد، منكئ على الذات، بل بصوت جماعي منفتح على الحياة، مستفتحاً للقصيدة، بتحية الظلل، تحية ينفذ منها من ثابت الفناء والخراب، إلى ثابت الأمل والحياة، حيث يتداعى حديث الذكريات الذي ما زال ماثلاً في الأذهان، على الرغم مما طرأ من متغيرات<sup>(2)</sup>:

1-إبا محبيوك فاسلم أيها الظلل  
وإن بليست وإن طالت بك الطُّول<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر (دار المعارف، القاهرة، د. ت) // 74-76.

<sup>(2)</sup> أبيات للقصيدة مستندة من جمهرة أشعار العرب للقرشى، لتضمن الحصول على نسخة البوتان، كما أن أغلب المعانى مستندة من الجمهرة، لا سيما أسماء الأماكن. لنظر: أبورزيد القرشى، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: محمد البجاوى (فرائد التراث الإسلامى، د. ت.) ص 643.

<sup>(3)</sup> هذا البيت عده الفزويين من شواهد حسن الابتداء من لزلا نظر الديار والأطلال في مدح الإيضاح في علوم البلاغة (دار الكتاب العربي، بيروت 1957م) ص 594.

بالغمر غيرهن الأعصر الأول<sup>(1)</sup>  
من باكر سبط أو راتج يبل<sup>(2)</sup>  
أو كالكتاب الذي [قد مسه] البَلَل<sup>(3)</sup>

وهكذا تجلت في مستهل القصيدة أولى سمات هذه الثانية بتلك المشاعر الفلفلة لذلك التحول الذي واكب موطن الذكريات طلل الحبيبية- ثم بمشاعر الأمل التي افترضت بتحية السلام، وهي تحية متربة على السلامة وحياة متربة على التحية، بما ادخرته من روى تفاؤلية مستقبلية.  
ثم تتوالى معالم هذه الثانية المفعمة بحس المكان وأinsi الذات تتراكم من خلال هذا الرصد الإنساني لما واكب حياة الناس من متغيرات انسابت في أليات الحكم بتلك المقابلات المصورة لللام والأمل:<sup>(4)</sup>

حتى تغير دهر خاتن خيل<sup>(5)</sup>  
إلا قيلاً ولا نو خلبة ينصيل<sup>(6)</sup>  
عناؤ لا حال إلا سوف ينتقل<sup>(7)</sup>  
ما يشتهي ولا المخطى الهيل<sup>(8)</sup>  
وقد يكون مع المستعجل الرزائل<sup>(9)</sup>  
ويستريح إلى الأخبار من يسل<sup>(10)</sup>

2- أني اهديت لتسليم على دمن

3- صافت تعمج أعناق السبيل به

4- فهن كالخلل الموشى ظاهرها

5- كانت مثاذل منا قد يحل بها

6- ليس الجيد به تبقى بشاشته

7- والعيش لا عيش إلا ما تقر به

8- والناس من ينق خيرا فانلون له

9- قد يدرك المتأثر بعض حاجته

10- وقد يصيب الفتى الحاجات مبتدا

(١) الدمن: واحدها لعنة، ما أسوأ من ثمار الديار، أكثر المرعقد والأبعار. الغمر: غمر القطامي، بوادي داهن بالجزيرة.

(٢) صافت: أصابها مطر الصيف. تعمج: تلوي، باكر. مطر البكور. السبط: الطويل من كل شيء، راتج يبل: مطر النساء المنهر بغزاره.

(٣) الخل: جمع خلة، وهو نقش كان ينقش على السيف قديماً (شبه ثمار الديار بالكتاب الذي مسه البَلَل فلم تطمس آثار حروفه، لو كالسيف الذي يقي شيء من آثار نقشه

(٤) الجمهرة، ص 645.

(٥) خاتن: غابر، خيل، مفسد.

(٦) بشاشته: حسنة. الخلة: الصدقة.

(٧) تقر به: تتم وتسر.

(٨) الهيل: اللكل.

(٩) الزائل: الخطأ.

(١٠) مبتدا: مسرعاً. يسل: يسأل. يقول: "من يسرع إلى لقحام الغاليات يحقق مبتغاه، ومن يركن إلى الخمول والكمال يفوته عليه فرص النجاح".

ومن ناحية أخرى فقد نهضت أبيات الحكم بخصوصية دلالية، من خلال تلك المقابلات التي وظفت توظيفاً فنياً في طرحها لوجهي الحياة: القائم والمشرق، أو (القلق والأمل) مما شكل لحمة صوتية في بنية القصيدة بصفتها وحدة تعبرية.

ويبدو أن تصوير الشاعر لأزمة العلاقات الاجتماعية وما أضحي عليه منطق الحياة قد عزز لديه معاناة الدهر وزفرات الألم، لتخلل القيم، ثم انثناق الصوت الداخلي المضطرب للارتفاع، وتحقيق الأمل بالاستقرار، ممهداً لابتداء مسيرة الارتفاع التي يتاجبها المعانين، منطلقاً من البيت الذي يمثل مضلة الأمل، تتراءى في الأفق البعيد، ممثلاً باسم "عليه" ذلك الاسم الموحى بالعلو والرفع، وسمو الغاية:<sup>(1)</sup>

### 11- أمستْ عَلَيْهِ يرْتَاحُ الْفَوَادُ لَهَا ولِرَوَاسِمِ فَيْمَا دُونَهَا أَعْمَلُ<sup>(2)</sup>

بيد أن هذا العلو، وسمو الغاية لا يمنعان من الوصول إليها، مما واكب الرحلة من مشاق، والرحلة من جهد وإنضاء:

12- بَكْلُ مُنْخَرِقٍ يَجْرِي السَّرَابُ بِهِ

13- يَنْصِي الْهَجَانُ التَّيْ كَاتَنْ تَكُونُ بِهِ

14- حَتَّى تَرِي الْحَرَّةُ الْوَجْنَانَ لِاغْبَةِ

15- خُونَاصًا تُدَبِّرُ عَيْوَنَا مَأْوَاهَا سَرَبَ

16- لَوَاعِبُ الطَّرْفِ مَنْقُوبًا حَوْاجِبُهَا

17- تَرْمِي الْفَجَاجَ بِهَا الرَّكَبَانَ مُعْتَرِضاً

<sup>(1)</sup> المجهرة، ص 646.

<sup>(2)</sup> الرواسم: الإبل التي ترسم الأرض بسرعة سيرها.

<sup>(3)</sup> المخرق: الأرض الواسعة التي تخترق فيها الرياح.

<sup>(4)</sup> الهجان، من الإبل البيضاء الكرام، ومن الأشياء: أجوردها وأكرسها. عرضية: المعتبرضة في سيرها لقوتها ونشاطها، لو التي تخل. الهباب: النشاط.

<sup>(5)</sup> الحرّة: الكريمة. الوجناء: الصلبة الغليظة، أخذت من الوجن. الأرض. لاغبة: متيبة لدرجة الإعياء. الأرجبي: منسوب إلى أرجيب، وهو حي من همدان، خطل: اضطراب.

<sup>(6)</sup> خوناص عيونها: خازنات من الكمال. ماوها سرّب: سائلة تمويها من الإجهاد.

<sup>(7)</sup> لواعِبُ الطَّرْفِ: كليلات الطرف من الإعياق. قلب: آبار، واحدها قليب. عادي: قيمة كأنها من آبار عاد. المكل: جمع مكول، وهو البقر القليلة الماء.

<sup>(8)</sup> الفجاج: الطريق بين جبلين، للزيل: جمع بازل، وهو البعير الذي ظهر نابه.

وهكذا يرسم الشاعر لوحة مجسمة متحركة لرحلة الصحراء، صارخة الألوان، ثلاثة الأبعاد: بركتابها، وحيوانها وطبيعتها، مازجاً التصوير الحسي مع النفسي والبني. ومع تناهى مسيرة الرحلة يتراكم تفعيل دور الراحلة كادة تضامنية مع أزمة الشاعر النفسية عبر شعور بالمساندة الوجدانية، آملاً بتحقيق الغاية المنشودة:<sup>(1)</sup>

- 18- يمشيَنْ رهواً فـلا الأعجازُ تُتَلَّلُ<sup>(2)</sup>  
 ولا الصدورُ عـلـى الأعجازِ تـتـلـلـ<sup>(3)</sup>  
 والـرـيح سـائـنةـ وـالـظـلـ مـفـتـلـ<sup>(4)</sup>  
 مـجـنـونـةـ أوـ تـرـىـ ماـ لـاتـرـىـ الإـبـلـ<sup>(5)</sup>  
 مـسـحـنـفـرـ كـخـطـوـطـ السـنـيـغـ مـسـحـلـ<sup>(6)</sup>  
 إـلـاـ مـفـرـيـنـاـ وـالـمـسـنـقـيـ الغـيـلـ<sup>(7)</sup>  
 ويتبع الشاعر نشيده الشعري عبر ذلك التناقض الكوني، مجسداً آفاق لوحته الصحراوية بكل تصفياتها الدقيقة:<sup>(7)</sup>
- 19- فـهـنـ مـعـتـرـضـاتـ وـالـحـصـيـ رـمـضـنـ<sup>(8)</sup>  
 20- يـتـبـعـنـ مـاـتـرـةـ العـيـنـيـنـ تـحـسـبـهـاـ<sup>(9)</sup>  
 21- لـمـاـ وـرـدـنـ نـبـيـاـ وـاسـتـقـبـ بـنـاـ<sup>(10)</sup>  
 22- عـلـىـ مـكـانـ غـشـاشـ لـاـ يـتـبـعـ بـهـ  
 23- ثـمـ اـسـتـرـ بـهـاـ الـحـادـيـ وـجـنـبـهـاـ<sup>(11)</sup>  
 24- حـتـىـ وـرـدـنـ رـكـيـاتـ الـغـورـ وـقدـ<sup>(12)</sup>  
 25- وـقـدـ تـرـجـتـ لـمـاـ وـرـكـتـ أـرـكـاـ<sup>(13)</sup>  
 26- عـلـىـ مـنـادـ [ـدـعـاتـ]ـ دـعـوـةـ كـثـفـتـ<sup>(14)</sup>

<sup>(1)</sup> الجمهرة، ص 649.

<sup>(2)</sup> يمشيَنْ رهواً: تسير على هبنتها ورسلها يتبع بعضها بعضاً.

<sup>(3)</sup> معتبرضات: أي من النشاط وفت الهاجرة، الحصى رمضان: اللشد عليه حر الشمس. اللحل معتدل: سكون الريح عند شدة الحر في منتصف النهار، عندما يصبح ظل كل شيء تحته.

<sup>(4)</sup> ماترة العينين: مرتفعة العينين، مجنونة، أي من شدة سرعاتها لترى ما لا ترى إلا بغيرها.

<sup>(5)</sup> نببي: اسم موضع بالشام، استقب: استقام، مسحنيف: متند، السبيح: كناء مخطط باللون مختلفة. منسحل: واضح.

<sup>(6)</sup> الفشاش: القليل، يقول: "إيهم لا ينزلون في هذا المكان إلا على عجلة، لصلاح الأمة، لأنه لا مدرج فيه ولا مروع".

<sup>(7)</sup> الجمهرة: ص 651.

<sup>(8)</sup> الموزدن والنلقن: نوعان من بقول الصحراء.

<sup>(9)</sup> ركبات: جمع ركبة، وهي البقر، الغور: قرية بنى محجن من بنى مالك.

<sup>(10)</sup> تمرجت: ألمت. لرك: موضع قريب من تمر، ذات الشمام: جهة الشمال. للرجل: مسابل الماء.

<sup>(11)</sup> متلث: ميل الرأس من شدة النعاس.

وهكذا استطاعت ريشة الفنان الدقيقة استيعاب كل جزئية في هذه المنظومة الصحراوية: بركتبانها، وإيلها، وبزلها، وأمانتها، وأماكنها، وفجاجها، وكتبانها، وبناتها، وآبارها، وسرابها، وشح ماءها، وإنحسار ظلها، وسكنون رياحها، وسرى ليلها، وقسط نهارها، ورَّمضن حُصباتها، كل ذلك يوحى بأن الرحلة ألوشكَت على الانتهاء، متزامنة مع تلك الدعوة التي تجاوزت المجال الشماء موحيَّة باستشراف بعض المفاجآت:<sup>(1)</sup>

- 27- سمعتها ورِغان الطُّودِ مُغرضة  
 من دونها وكثيَّبُ الغنة السَّهل<sup>(2)</sup>
- 28- فقلتُ للرُّكْبِ لما أن علا بهم  
 من عن يمين الحُبْيَا نظرة قَبْل<sup>(3)</sup>
- 29- ألمَّهُ من سُنَّا برق رأى بصرى  
 لم وجهَ عاليَّة اخْتالتْ به الكَلْلُ<sup>(4)</sup>
- 30- تُهْدِي لَنَا كُلُّ ما كاتَتْ عَلَوْتَنَا  
 رِيحُ الْخَزَامِي جَرَى فِيهَا النَّدِي الْخَضِيلُ<sup>(5)</sup>
- أجل.. لقد أشاع تلك النداء يقاظاً شعورياً وتفتحاً نفسياً لدى الشاعر، ملحاً بتلاشي أزمة القلق، وفتح مساحات الأمل، متزامناً مع إطلالة وجه عالية الذي ملا الكون ألقاً وبشراً وعبرأً وأخاذأً. واستشعار تلك الأمل قد أحثت نوعاً من الابتهاج النفسي الذي هيأ لنداعى أو استشراف مناخ عاطفي مع امرأة غيدة ذات حسن وجمال:<sup>(6)</sup>

- 31- وقد أبَيْتُ إِذَا مَا شَنْتُ مَلَّ مَعِي  
 على الفراشِ الضَّجِيعُ الأَغِيدُ الرَّبِيلُ<sup>(7)</sup>
- 32- وقد تَبَكَّرْنِي الصَّهَباءُ تَرْفَعُهَا  
 إِلَى لَوْنَةِ أَطْرَافِهَا ثَمَّ لَمَّلُ<sup>(8)</sup>
- ثم تتصعد بشرقة الأمل في الخطاب الشعري بالنفاث الشاعر إلى ناقته التي شاطرته رحلة العناء والقلق، فليكن لها حظ من بهجة الأمل:<sup>(9)</sup>

<sup>(1)</sup> الجمهرة: ص 652.

<sup>(2)</sup> رungan الطُّود: الرعنان، جمع رعن وهو لف لجبل. الطُّود: الجبل العظيم. الغنة: قرية لبني تغلب، والغنة: المكان الكبير للشجر.

<sup>(3)</sup> الحبيَا: قرية الحسانين. نظرة قَبْل: لم يكن قبلها نظرة مثلها.

<sup>(4)</sup> اخْتالتْ به الكَلْلُ: ازدادتْ به الأجواء.

<sup>(5)</sup> عَلَوْتَنَا: المكان المرتفع. الخضيل: الندى.

<sup>(6)</sup> الجمهرة، ص 653.

<sup>(7)</sup> الأَغِيد: اللين العنق. الربِيل: الكثير للحم.

<sup>(8)</sup> الصَّهَباءُ: الخمر التي عصرت من عنب لميض. الشمل: السكران.

<sup>(9)</sup> الجمهرة، ص 654.

مَتْ الْمُنْفَلِّ وَفَنِيَ نَبِيُّهُ الرَّحْلُ<sup>(1)</sup>

فَقَدْ يَهُونُ عَلَى الْمُسْتَبِّجِ الْعَقْلُ<sup>(2)</sup>

ثُمَّ تَمْضِي الْقَصِيدَةُ عَبْرَ ذَلِكَ الْإِنْقَاتَحُ النُّفْسِيِّ مُشَكَّلَةً نَقْلَةً مَعْنَوِيَّةً مُؤْدِيَّةً لِلْلَّاتِنَ الْتَّامَ بَيْنَ بَعْدِيِّ الثَّانِيَةِ، مِنْ خَلَلِ الْوَصْولِ إِلَى الْمَدْوُحِ<sup>(3)</sup>، مَا افْتَضَى إِلَيْهِ أَلْيَةً جَدِيدَةً فِي التَّقْنِيَّةِ الشَّعْرِيَّةِ، مِنْهَا تَدَخُّلُ الْخَاصِّ مَعَ الْعَامِ، فَعَطَاءُ الْمَدْوُحِ سَيْحَقُ أَمَاهَهُ وَأَمَالَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ قَاطِبَةً. وَمِنْهَا تَوْجُّهُ الْخَطَابِ الشَّعْرِيِّ مِنَ الْأَنَا إِلَى الْآخِرِ، وَمِنَ الضَّمِيرِ الْأَحَادِيِّ إِلَى الْجَمِيعِ؛ فَالْتَّشِيدُ الْمَدْحُى يَتَرَاءَى حَتَّى نَهَايَتِهِ بِضَمِيرِ جَمِيعِيِّ، وَكَانَ فَضَائِلُ الْقَوْمِ مَجَمِعَةً قَدْ اخْتَرَلَتْ فِي الْمَدْوُحِ، مُشَكَّلَةً مَنْظُومَةً مِنَ الْقِيمِ الْدِينِيَّةِ وَالْإِجْمَاعِيَّةِ.<sup>(4)</sup>

إِذَا تَخَاطَّا عَبْدُ الْواحِدِ الْأَجَلُ  
إِلَّا وَهُمْ خَيْرٌ مَنْ يَحْفَى وَيَنْتَهُ  
عَنْهُ الْجَبَلُ فَمَا سَوَى بِهِ جَبَلُ  
قَوْلُ الرَّسُولِ الَّذِي مَا بَعْدَهُ رَسُولٌ<sup>(5)</sup>  
وَلَا يَرَى مَنْ أَرَادُوا ضَرَرَهُ يَئِنِّ<sup>(6)</sup>

ثُمَّ يَشْكُلُ الْقَطَامِيُّ مِنْ هَذَا الْقِيفُضِ الْغَطَّاطِيِّ وَأَصَالَةِ الْمَبْنَى عَلَاقَةً تَكَافُوْنَ وَتَوْجِدُ مَعَ الْمَدْوُحِ؛ فَكَلَّاهُمَا فِي مَوْقِفِ الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ؛ فَالشَّاعِرُ يَسْدِي إِلَيْهِ عَبِيرَ ثَانَاهُ، وَالْمَدْوُحُ يَزْجِي إِلَيْهِ سَاحَابَتِهِ، مُشَكَّلًا مِنْهُمَا خَيْطًا شَعُورِيًّا كَانَ بِمَثَابَةِ التَّلَاحِ الْحَقِيقِيِّ لِثَانِيَّةِ الْفَلَقِ وَالْأَمْلِ، ذَلِكَ الْمَخْزُونُ الْنُّفْسِيُّ الَّذِي أَسْفَرَ بَعْدَ طَوْلِ عَنَاءٍ وَانتِظَارٍ عَنْ تَحْقِيقِ الْحَلْمِ الْمَنشُودِ الَّذِي فَاقَ كُلَّ التَّوقُعَاتِ.<sup>(7)</sup>

<sup>(1)</sup> الحرف: الناقفة الضامرة. أصلًا: عَشِيًّا. مَتْ الْمُنْفَلِّ: طول السفر. نَبِيُّهُ: شَحْمَهَا. الرَّحْل: جمع رحلة، وهو الارتحال.

<sup>(2)</sup> منجحة: ظافرة النجاح. العمل: التعب والنصب.

<sup>(3)</sup> هو: عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك بن مروان؛ أمير مرواني لموي، ولـي إمارة مكة والمدينة سنة 29/هـ، لمروان بن محمد، ولـه خير مع الحرثورية أيام فتحة المختار بن عوف (ابي حزم) بمكة، وفـرُّ منهـم عبد الواحد إلى المدينة... ولـما ظـفـر العـباـسيـون بالـأـمـريـينـ كانـ عبدـ الـواـحدـ فيـ جـمـلةـ مـنـ قـتـلـهـ صالحـ بنـ عـلـيـ العـبـاسـيـ، خـيرـ الـبـنـ الـزـركـيـ: الأـعـلامـ (دارـ الـعلمـ للـملـاـئـينـ، بيـرـوـتـ 1986ـمـ)، 175/4ـ.

<sup>(4)</sup> الجمهرة، ص 654.

<sup>(5)</sup> هذا البيت اعتمدـهـ دـ. شـوقـيـ ضـيـفـ فـيـ دـفعـ مـظـنةـ الـشـكـ باـسـلـامـ الشـاعـرـ، وـلـنـ اللهـ قـدـ ثـمـ عـلـيـ نـعـمةـ الإـسـلـامـ، لـنظـرـ.

الـعـصـرـ الإـسـلـاميـ، الـطـبـعـةـ الثـالـثـةـ عـشـرـةـ (دارـ الـمعـارـفـ، الـقـاـفـرـ، دـ. تـ) صـ 226ـ.

<sup>(6)</sup> يـئـنـ: يـنجـوـ.

<sup>(7)</sup> الجمهرة، ص 655.

- 40- كُم نالني منهم فضلَ على عذرِ  
إذ لا أكادُ من الإقترار أحتمل<sup>(1)</sup>
- 41- وكم من الدهر ما قد ثبّوا قدمي  
إذ لا أزالُ مع الأعداءِ انتقضِل<sup>(2)</sup>
- أجل... فقد تحقق الأمل! وما عزز اللذة بتحققه أن الشاعر ثقاه في سياقه التاريخي والاجتماعي والنفسي؛ تلك العطاء الذي لم يتبه منْ أو محبابة أعداء، ولا غزو في ذلك فالشيء من معدنه لا يستغرب، فهم الملوك، أبناء السيادة وجود: <sup>(3)</sup>
- 42- فلا هم صالحوا من بيتفى عنّي  
ولا هُمْ كثروا الخيرَ الذي فطعوا<sup>(4)</sup>
- 43- هُمُ الملوكُ وأبناءُ الملوكِ لهم  
والآخرون بهِ والمنادةُ الأولى<sup>(5)</sup>
- وبهذه الأبيات يكون الخطاب الشعري قد أوفى على النهاية، كما أوفى على الغاية، إذ نهضت القصيدة بدورها الحيوى في صنع القرار الحاسم في حياة الشاعر؛ فقد ذكر صاحب الأغاني عن أبي عمرو بن العلاء "أن القطامي عندما أنشد القصيدة لعبد الواحد فقال له: كم أملأت من أمير المؤمنين؟ قال: أملأت أن يعطيني ثلاثة نافعه! فقال: قد أمرت لك بخمسين ناقة موقة بُرًا وتمراً وثياباً، ثم أمرت بدفع ذلك إليه"<sup>(6)</sup>.

وهكذا انظم السياق الشعري في نسق تعبيري متآلف حيث ابتدأ بزفرات القهـر واللقـق، وانتهى ببشرـقة التقاـول والأـمل، تلك التي تتلمسها على صعيد الأدوات التعبـيرية.

## 2- الأدوات التعبـيرية:

شكلت لغة الخطاب الشعري بشـتى مستوياتها دوراً تأسيـساً في تجـسيد شـانـية "القلق والأـمل" تكونـها ثـابتـاً من ثـوابـت القصـيدة، تلك التي تجلـت على صـعيد: المعـجم الشـعـري، الحـقول الدـلـالية، العـبارـات، المـفردـات، الإيقـاع الدـاخـلي، الموسيـقـي الـخارـجـية.

### أ- المعجم الشعـري:

وفق القطامي في انتقاء معجمه الشعـري انتقاء: "أـستاذ بلـيغ يـعرف كـيف يـستـدـعـي اـنـتـبـاهـكـ، ويـشـدـ اـهـتمـامـكـ... أـديـب يـسـمعـكـ مـختـارـاتـ من أـجـلـ الشـعـرـ العـرـبـيـ، وـأـكـثـرـ فـصـاحـةـ وـسـحـراـ..."<sup>(7)</sup>.

<sup>(1)</sup> الإقترار: الفقر، أحتمل: أي لم يتحمل الفقر.

<sup>(2)</sup> انتقضِل: لترتسى.

<sup>(3)</sup> الجـمهرـةـ، صـ656ـ.

<sup>(4)</sup> عنـيـ: مـلاـكيـ. ما كـثـروا الخـيرـ: لم يـفـسـدـوا مـعـرـوفـهـ.

<sup>(5)</sup> لهمـ: لـعلـ الصـوـبـ "فـمـ".

<sup>(6)</sup> الأـصـفـهـانـيـ، الأـعـانـيـ، 178/23ـ.

<sup>(7)</sup> سـكـينةـ الشـهـابـيـ، الشـاعـرـ القـطـاميـ، مجلـةـ التـرـاثـ الـعـرـبـيـ، صـ72ـ.

ومع أن الشاعر قد اختار معجمه الشعري من اللغة التي ألقاها في العصر الجاهلي إلا أنقطامي قد تصرف في معطياتها بما ينلاعم و موقفه النفسي؛ ففي الرحلة الصحراوية حيث شاعر القلق في ذروتها تحدثت اللغة بأوابدها و شواردتها و خشونتها، مثل: نمن، منخرق، الوجنان، فجاج، مستحنفر، غشائـنـ الخـ.ـ و عند توجهـهـ إلى المدحـوـ حيث إشراقةـ الأـملـ اتجـهـتـ اللـغـةـ منـ الـوعـورـةـ وـ الـخـشـونـةـ إـلـىـ الرـفـقـ وـ الـعـدـوبـةـ،ـ وـ التـحـضـرـ،ـ وـ يـوـيـدـ تـلـكـ آنـ التـشـيدـ المـدـحـيـ فـيـ مجـمـلـهـ قدـ كـفـانـ مـوـنةـ الـبـحـثـ عـنـ مـسـتـقـلـ المـعـانـيـ وـ غـرـبـيـهاـ.

### بـ- المـقـولـ الدـالـلـيـةـ:

تنوعـتـ الـحـقـوـلـ الدـالـلـيـةـ مـشـكـلـةـ مـعـبـرـةـ موـحـيـةـ بـدـلـاتـهاـ عـلـىـ الـحـالـاتـ الـفـسـيـةـ الـمـتـعـاقـبـةـ لـلـشـاعـرـ،ـ وـ هيـ:

- حـقـلـ الـفـنـاءـ:ـ وـ يـنـطـلـقـ مـنـ الطـلـلـ،ـ وـ يـعـبـرـ عـنـ فـنـاءـ الذـاتـ،ـ أوـ درـجـةـ الإـبـاطـ النـفـسـيـ،ـ وـ يـتـجـسـدـ فـيـ:ـ الطـلـلـ،ـ بـلـيـتـ،ـ دـمـنـ،ـ غـيرـهـنـ،ـ الـأـعـصـرـ الـأـولـ،ـ صـافـتـ،ـ الـخـلـ،ـ الـكـتـابـ الـمـبـلـلـ،ـ تـغـيرـ،ـ دـهـرـ خـاتـنـ،ـ خـبـلـ،ـ بـشـاشـتـهـ،ـ تـبـقـيـ قـلـيلـاـ،ـ حـالـ تـنـقـلـ.

- حـقـلـ الصـحـراءـ:ـ وـ يـمـثـلـ مرـاحـةـ الـبـرـزـخـ،ـ وـ يـتـمـاهـيـ فـيـ:ـ الـفـنـاءـ بـالـحـيـاةـ،ـ وـ الـمـوـتـ بـالـبـعـثـ،ـ وـ هوـ معـبـرـ الشـاعـرـ مـنـ الطـلـلـ إـلـىـ الـمـدـحـوـ،ـ وـ يـصـطـبـغـ بـالـخـوفـ،ـ وـ يـتـرـقـبـ الـمـجـهـولـ،ـ وـ يـتـمـثـلـ فـيـ:ـ الـمـنـخـرـ،ـ السـرـابـ،ـ وـ جـلـ،ـ يـنـضـيـ،ـ لـاغـبـةـ،ـ خـوـصـاـ عـيـونـهـاـ،ـ مـنـقـوـباـ حـوـاجـبـهاـ،ـ مـائـرـةـ الـعـيـنـينـ،ـ الـفـجـاجـ،ـ الـحـصـيـ رـمـضـنـ،ـ مـسـحـنـفـرـ،ـ غـشـائـنـ،ـ يـشـتعلـ.

- حـقـلـ الـعـبـورـ:ـ وـ يـتـرـاءـىـ فـيـ ذـكـرـ الـمـحـبـوـبـ وـ الشـوـقـ إـلـيـهاـ مـعـ بدـءـ الـوـصـولـ لـلـمـدـحـوـ،ـ وـ مـنـهـ يـشـمـنـ رـهـوـ،ـ الـحـادـيـ،ـ نـبـتـهاـ الـحـوـذـانـ وـ الـنـفـلـ،ـ الـرـكـبـ،ـ لـمـحةـ،ـ سـنـاـ بـرـقـ،ـ وـ جـهـ عـالـيـةـ،ـ الـخـزـامـيـ،ـ الـنـدىـ الـخـضـلـ،ـ الـأـعـيـدـ الرـبـلـ،ـ الـصـهـيـاءـ،ـ لـيـنـةـ الـأـطـرافـ.

- حـقـلـ الـأـمـلـ:ـ وـ يـتـمـاهـيـ فـيـ لـقـاءـ الـمـدـحـوـ بـتـحـقـيقـ الـأـمـلـ،ـ مـمـثـلاـ فـيـ:ـ (ـأـبـوـ عـثـمـانـ)،ـ أـهـلـ الـمـدـيـنـةـ،ـ قـرـيشـ،ـ خـيرـ،ـ جـبـلـ اللهـ،ـ ثـبـتوـ،ـ مـصـالـحـواـ،ـ عـيـشـ،ـ سـعـةـ،ـ نـالـتـيـ،ـ فـضـلـ،ـ الـخـيرـ،ـ الـمـلـوكـ،ـ أـبـنـاءـ الـمـلـوـكـ،ـ السـادـةـ الـأـوـلـ.

ومـعـ تـعـدـدـ هـذـهـ الـحـقـوـلـ الدـالـلـيـةـ كانـ هـنـاكـ ثـابـتـانـ يـؤـلـفـانـ بـيـنـهـماـ،ـ هـمـاـ:ـ ثـابـتـاـ الـحـرـكـةـ وـ الـاسـتـرـارـ،ـ وـ كـانـ الـجـسـرـ الـرـابـطـ بـيـنـهـماـ:ـ أـبـيـاتـ الـحـكـمـةـ.

### جـ- الـعـبـاراتـ:

نهـضـتـ عـبـاراتـ الـحـكـمـةـ بـوظـيفـةـ تـبـيـيـرـةـ ثـانـيـةـ الـغـاـيـةـ؛ـ فـلـيـ جـانـبـ كـونـهـاـ الـرـابـطـ بـيـنـ الـحـقـوـلـ الدـالـلـيـةـ،ـ قـدـ حـقـقـتـ نـوعـاـ مـنـ الـعـزـاءـ النـفـسـيـ لـلـشـاعـرـ،ـ بـالـانـتـقـالـ مـنـ عـالـمـ الطـلـلـ،ـ عـالـمـ الـقـلـقـ وـ الـكـبـتـ النـفـسـيـ،ـ إـلـىـ عـالـمـ الـأـخـرـ،ـ عـالـمـ تـوـاـصـلـ فـيـ الـحـيـاةـ وـ يـتـسـمـ فـيـ عـبـرـ الـصـحـةـ النـفـسـيـ،ـ مـنـقـعـاـ بـحـصـادـ الـتـجـارـبـ الـإـنـسـانـيـةـ الـثـرـةـ حـيـالـ ماـ يـعـتـمـلـ الـحـيـاةـ مـنـ صـرـاعـ وـ مـنـغـيرـاتـ؛ـ لـاـ سـيـماـ وـ أـنـ النـاسـ يـجـمـالـونـ السـعـيدـ وـ يـنـكـرـونـ لـلـخـانـبـ الشـقـيـ،ـ إـنـ الـحـيـاةـ صـعـبةـ،ـ وـ لـاـ بدـ فـيـهاـ مـنـ إـثـابـ الذـاتـ،ـ فـلـيـنـطـلـقـ إـلـىـ أـفـقـ

ما يشتهي ولا لم المخطئ الهليل

آخر، ول يكن بثأن وحذره

والناس من يلق خيراً فانلون له

قد يدرك المتأني بعض حاجته

وقد يكون مع المستجل الزلل

فاستعمال (قد) مع الفعل المضارع نهض بمعزى دلالي في احتمال حدوث الفعل، وفي هذا دلالة على أن الأمل الذي يسعى إليه قد يتحقق، كما قد يكون مع المستجل الزلل، إذن لا بد من التريث، والبحث عن الأفضل، والأفضل يتراءى عند رجل الفضل وجود، فليشد الرجال إلى أبي عثمان، حيث الأمل المنشود.

وهاجس الرجل بالتقاول يتراهم من مطلع القصيدة، فالتحية للطلل في مستهل القصيدة لا تعنى السلام المجرد، بل السلام، ويؤيد ذلك أن من معنى "الطول" طيلة العمر؛ جاء في اللسان: أطال الله طولك، أي عمرك:

إِنَّمَا حَمِيُوكَ فَاسْلُمْ لِيْهَا الطَّلْلَ  
وَإِنْ بَلِيَتْ وَإِنْ طَلَّتْ بِكَ الطَّوْلُ طِلَّكَ

وهذا يسلمنا أن تراكيب القصيدة تجسد ثابت الحياة إِزاء ثابت الفناء، ويعزز ذلك تشبيهه آثار الطلل بالكتاب الذي مسه البلل ومع ذلك لم تطمس حروفه ومعانيه، وبالسيف الذي تقامد عهده ولم تمح آثار وشيء وجماله:

فَهُنَّ كَالْخَلُولِ الْمُوشَّبِيْ ظَاهِرَهَا  
أَوْ كَالْكِتَابِ الَّذِي قَدْ مَسَهُ السَّبَلُ

وهذا التجاذب بين الزوال والبقاء في البيت الواحد يوحى بالرحيل العاطفي من ناحية وبالطلع للأمل المرتقب، وحب الحياة من ناحية أخرى.

#### ـ المهرجانات:

زخرت أبيات القطامي بمفردات تجاوزت دلالتها المعجمية إلى دلالة إيحائية. من ذلك استخدامه لمفردة: "الرواسم" الخصوصية معناها؛ فهو لم يستخدم مفردة أخرى تراوحتها في معناها كـ الرواحل مثلاًـ لأن لفظ الرواسم يوحى بتصور الإبل وهي ترسم على الأرض بأخلفها موحنة بمسار الرحلة الصحراوية بكل أبعادها الحسية والنفسية. وأيضاً استخدامه لمفردة "الجبيل" فهي توحى بمعزى عميق، ينهض بمعنى الاستقرار والثبات، وعندما يوصف به المدوح فهذا يعني تعزيز النقاء بالعطاء، لا سيما إذا كان هذا الجبل شامخاً كالطوطد العظيم.

ومن ناحية أخرى نهضت مفردات الأنوئه بوظيفة دلالية مكنته عمقت تلك الثانية، مُشكلةً عنصراً شعرياً ذا قطبين، الأول: المحبوبة الرمز، وتراهم باسم "عليه" ذلك الاسم الموحى بالعلو والرفعة، والطلع للأمل المرتقب؛ ولذلك صورها في مطلع القصيدة بأمل يحن إليه؛ لكنه بعيد المنال، يقتضي شد الرجال، وتجسم الصعب.

**أمستْ علَيْهِ بِرْتَاحَ الْفَوَادِ لَهَا  
ولِلروَاسِمِ فِيمَا دُونَهَا عَمِلَ**

وعندما أوشك الأمل يلوح بالأفق بدا وجه "عليه" مشرقاً يملاً الأفاق بعييره الأخاذ، مقترباً بنكر البرق؛ والبرق مصدر للمطر، والمطر حياة الأرض، وحياة الأنفس، ومن ثمْ كان ارتباطه باسم عليه موحياً بأنها رمز للأمل، لحياة الشاعر، ويدعم ذلك امتناعه بربا طيبة، مضمخاً بالندى وشذى الخرامى، كناية عن سمو العطاء وسخائه:

**الْمُحَةُ مِنْ سَنَاتِ بِرْقٍ رَأَى بَصْرِي  
تَهَدِي لَنَا كُلَّ مَا كَاتَتْ عَلَوْتَنَا**

اما القطب الآخر لخصوصية مفردات الأنوثة فقد تبدي بذكريات "الأغيد الربل" تلك المحبوبة التي تربطها بالشاعر علاقة عاطفية، تتراءى بالسعادة التي استشرفها قبيل الوصول إلى المدحور، وهذا الوجود الأنثوي "للأغيد الربل نهض بوظيفة أخرى مشكلاً لبنة من بنية القصيدة المذهبية التي يُعدُّ الغزل أحد أركانها، إلى جانب إياته عن رمزية اسم "عليه" وأنه ليس اسم الحبيبة على الحقيقة.

ومن المفردات التي وظفت توظيفاً إيجابياً تلك المقابلات التي طرحتها أبيات الحكمة كافية عن الجوانب القائمة والمضيئة في أخلاقيات الناس وسلوكهم، ممثلة بتلك الثنائيات: الماضي والحاضر، الفقر والغنى، السعيد والشقي، السخط والرضى، الصواب والزال، تحقق الحاجة وإخفاقها، المبادرة والتواكل، العجلة والأنا، تهليل الناس للمحظوظ وتذكرهم للخائب.

#### هـ- الإيقاع الحاخلي:

شكل الشاعر إيقاع قصيده العام وفق الإيقاع الخليلي الجهير الصوت على نغمات بحر البسيط، يبد أن الموسيقا الداخلية للنص زادت من التنااغم الموسيقي محاولة المزاوجة بين الشكل والمضمون لتوصيل الرسالة الشعرية، بطريقة جذابة إلى المتلقى.

وقد انسابت هذه الموسيقا وفق مظاهر عدة، كان منها: الصوت، والكلمة، والعبارة، والتوازي بين التراكيب في شايا الأبيات.

فعلى صعيد الاستخدام الصوتي كثُفّقطامي من استخدام حرف الهمزة، متكتناً على خصوصيتها المصوتية المؤثرة، فالهمزة: "انفجر صوتي يثير انتباه السامع، فاستعملها العربي في مقنمة معظم أحرف النداء. كما يدل صوتها الانفجاري على الحضور والبروز، فتصدرت ضمائري المتكلم والمخاطب، وما إلى ذلك.."<sup>(1)</sup>

إذا لم يكن وليد المصادفة استهلال الشاعر قصيده بحرف الهمزة، بل واحتلال البيت الأول أيضاً على أربعة حروف همزية.

<sup>(1)</sup> حسن عباس: الحرف العربي بين الأصالة والحداثة، مجلة التراث العربي، العددان: (43/42) ص 84.

ومن نماذج الاستخدام الصوتي تكرار حروف بعينها في الشطر الواحد، وأحياناً في البيت الواحد، من ذلك على سبيل المثال: ورود حرف "اللام" وهو حرف الروي ست مرات في البيت الأول، وحرف "الباء" خمس مرات.

ورود حرف "الباء" ثلاثة مرات في الشطر الأول من البيت الثاني.

ورود حرف "النون" أربع مرات في البيت الخامس.

ورود حرف "الباء" أربع مرات في البيت السادس.

وعلى هذه الشاكلة تتكرر بعض هذه الأحرف وسواها في ثلثا الأبيات، مما يحقق إيقاعاً موسيقياً داخلياً، ليس قائماً على البحر والقافية، بل على الحركة الداخلية القائمة على تردد الحرف نفسه واختلاف حركاته في البيت الواحد، فالموسيقا تسير في صعود وهبوط وفق الحركات الداخلية للحروف متلائمة مع الإيقاع العام؛ من ذلك ما نجده من ورود حرف اللام في البيت الأول ست مرات بحركات متعددة:

**إِنْ مَحِبُوكَ فَاسْلُمْ أَيْهَا الظَّلْلُ  
وَإِنْ بَلِوتَ وَإِنْ طَلَّتْ بِلِ الطَّلُولِ**

فاللام ابتداءً وردت مفتوحة واختفت وعادت مفتوحة ومضمومة ثم اختفت، ثم جاءت مكسورة واختفت، إلى أن عادت مضمومة مشكلة حرف الروي للقصيدة.

كما تجلى النغم الداخلي وفق مظاهر أخرى تنتلمسها بتردد ألفاظ بعينها في ثلثا الأبيات، مثل قوله: "إِلَّا وَهُمْ، كُمْ، إِذْ لَا، فَلَا هُمْ، هُمْ".<sup>(1)</sup>

**أَمَا قَرِيشٌ فَلَا تَلْقَاهُمْ أَبْدَا**

**إِلَّا وَهُمْ جَبَلٌ اللَّهُ الَّذِي قَصَرَ**

**كَمْ نَالَنِي مِنْهُمْ فَضْلٌ عَلَى عَدِمِ**

**وَكَمْ مِنَ الدَّهْرِ مَا قَدْ ثَبَّتُوا قَدْمِي**

**فَلَا هُمْ صَالِحُوا مِنْ يَتَفَقَّى عَنَّتِي**

**هُمُ الْمُلُوكُ وَأَبْنَاءُ الْمُلُوكِ هُمْ**

وهذا التردد اللغطي قد حقق توازناً إيقاعياً متاغماً مع الإيقاع الشعري العام.

## الأيقاع الفارجي:

شكل الإيقاع الخارجي لمدحية القطامي ميسماً من مياسم الوحدة التعبيرية للقصيدة، فكما هو معلوم أن الوزن العروضي، أو الإيقاع الخارجي يداعى بثوابط طبيعة التجربة الشعرية؛ فالقصيدة تتول ما تقول ابتداءً من إيقاعها الشعري ثم بفضائلها التعبيرية الذي يترجم الحالة النفسية للشاعر مما يوحى بصدق التجربة وتأثيرها. وقد نهض هذا الإيقاع الموسيقي للقصيدة ليخدم الحالة الشعرية: الققة ثم المستقرة، فبدأ متساوياً مع هذا التيار الذي انتصر في تلك المراوحة لحركة الانتقال والسير عبر الصحراء صعوداً وهبوطاً متذاغماً مع حركات تحفيات البحر البسيط:

**مستعلن فاعلن مستعلن فاعلن مستعلن فاعلن**

إلى جانب ما أداه حرف القافية من وظيفة إيقاعية ترأت بحرف اللام المضمومة المشبعة المتوجهة للأعلى متناثمة مع مسار الرحلة في توجهاها الارتفاع نحو المدح.

وعلى هذا الإيقاع الشعري بمحوريه: الداخلي والخارجي قد نهض بوظيفة تعبيرية انضوت في ثنايا المنظومة العامة للمدحية، التي شكلت ثنائية: "القلق والأمل" ركيزتها الرئيسة. مما يمنحك النقا للقول: إن القصيدة العربية التقليدية عامه، والمدحية على وجه الخصوص، ليست على إطلاقها، مفككة الأغراض، مشتتة الأوصال، إنما قد نجد فيها هذا التواصل العضوي الذي هو أداة الناقد والمتلقى لاستعادة وجوده وغایته.



### المصادر والمراجع

- |   |   |
|---|---|
| 1- محمد البجاوي، د. ت.<br>2- خزانة الأنبياء، عبد القادر البغدادي، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ومكتبة الرياضن د. ت.<br>3- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ت: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، د. ت.<br>4- طبقات فحول الشعراء: ابن سالم، ت: محمود شاكر، مطبعة المدىي القاهرة، د. ت.<br>5- العصر الإسلامي: د. شوقي ضيف، ط3، دار المعارف، القاهرة، د. ت.<br>6- مجمع الشعراء، المرزبانى، ت: عبد السtar فراج، دار إحياء الكتب المصرية- مصر | 1- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملابين، بيروت 1986.<br>2- الأغانى، أبو الفرج الأصفهانى: ت: عبد السلام فراج، دار الثقافة، بيروت، 1961.<br>3- الأنساب، السمعانى، ت: عبد الفتاح الحلو، بيروت 1981.<br>4- الإيضاح في علوم البلاغة، الفزوني، دار الكتاب العربي، بيروت 1957.<br>5- البيان والتبيين: الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985.<br>6- جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، ت: |
|---|---|

- ٣- مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، المجلد ٢٥ العدد ٤، ١٩٩٧، عبد الرحمن القعود، في الإبداع والتنقلي.
- ٤- مجلة فصول، مجلد ٦ العدد ٢، ١٩٨٦، جماليات التجسيدية التقليدية بين التغطير النقدي والخبرة الشعرية، د. شكري عياد، ص ٥٩.
- ٥- مجلة كلية الآداب جامعة الرياض، المجلد ١٠ العدد الأول، قراءة في لامية زهير ابن أبي سلمى، د. موسى سامح الربابعة، ص ٧٩.

- ٦- ١٩٦٠م.  
١٢- النقد الأدبي، د. محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، د. ت.
  - ١٣- وحدة القصيدة في الشعر العربي، د. حياة جاسم محمد، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٦.
- المجلات:
- ١- مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق العدد ٤٢-٤٣ السنة الحادية عشرة ١٩٩١؛ مكينة الشهابي، الشاعر القطامي ص ١٧٣.
  - ٢- مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، المجلد ٢٧.



## فكرة الزمن في الدراسات العربية

الدكتور حسين جمعة<sup>(١)</sup>

من مهمة هذا البحث أن يحيط بفلسفه الزمن ومرافقاته في الدراسات العربية ليعرض القديمة ومناقشتها؛ ولا من مهمته أن يحيط بالمؤلفات كلها. وإن رام شيئاً من ذلك فإليما ليثبت أن الزمن موضوع ذاتي فكري وإنساني شغل الذهن العربي قديماً بقوة أعظم مما شغل الذهن البشري كله.

ومن هنا لا يضررنا أن نشير إلى بضعة أسماء يونانية وغربية انشغلت بالزمان على نحو ما؛ فمن قدماء اليونان أرسسطو وهرقلطيس وأفلاطون.. ومن مفكري الغرب المحدثين وأدبائه ونقاده نيوتون وكانت ومارتن هيدجر.. وبراغسون، وجان بياجيه، وغاستون باشلار، وولترستيس، وهانز ميرهوف؛ وجين ليرتي.. وقد تحول الزمن إلى قيمة فنية عظيمة في الرواية والمسرحية حتى صار عنصراً أصيلاً فيها؛ ثم جعله بعضهم بطلًا لرواياته مثل مارسيل بروست في روايته (البحث عن الزمن المفقود).. كما استقلت فكرة الزمن بقدر كبير من الإبداع الروائي عند فرجينيا وولف، وجيمس جويس.. وصار مدار أبحاث عديدة منفردة (١) أو مجتمعة في كتاب واحد كما في كتاب (نكرة الزمان عبر التاريخ)(٢).

أما العرب فقد خلعوا على الزمن/الدهر من الصفات ما لم يقع لغيرهم من الأمم؛ فأخبارهم وأشعارهم، ثم مؤلفاتهم ومعجماتهم امتلأت بلغة موحية مثيرة عن الزمان ومصطلحاته وتآوياته الفلسفية والفكرية، فضلاً عما قبل عن (الزمان في القرآن).. وإذا كان إبناء العربية قد تخلفوا عن ذلك في العصور الحديثة فهم يسعون من جديد للحاق بركب الآخر.

ولعل القضية مع الزمن تبدأ تاريخياً - قبل - العصر الجاهلي ورواية أديب؛ منذ وجود الجنس العربي على الأقل، الذي شهد تماهياً مع الزمن في الرقم والتقوش والشائع كشرعية حمورابي.. ثم

الشعر الذي تناقلته الذاكرة الفردية والجماعية على مدى الدهر حتى أسلنته إلى مرحلة التدوين. أي لما غدت الأشكال الشفاهية للتراث القديم أشكالاً زمانية؛ علاماتها الصوت الذي طفت مواجهة الآثارية تغير حدود الزمان والمكان والمجتمع إلى الأجيال اللاحقة المتعاقبة في الزمن التاريخي المؤقت جاءت الكتابة لتحقق له صفة الزمن المطلق في الخلود.. فالرواية كانت تمثل الزمن المؤقت في الماضي؛ لأنها مرهونة بأفواه آخر من يلتقي النص؛ وربما ماتت ومات معه زمانية الرواية فذهب النص ومات هو الآخر مع صاحبه؛ وهذا ما أثبته ابن سلم من قبل (3)؛ وكان الزمن الأخير زمن السارخ الروحيد والمجهول.. أما الكتابة فقد اخترلت الموت والحياة، وكل شيء في الوجود وطبعت الشعر بطبع الديمومة والثبات؛ وكأنها أضحت على مستوى واحد ومماثل للزمن المطلق.. ولا شيء أدل على هذا من التقوش التي عثر عليها هنا وهناك ومنها نقش التمارة الذي خلد صاحبه بينما ماتت أسماء أخرى؛ فضلاً عن الأبنية والقصور والقبور (4)..

ولهذا كله فإن فلسفة التدوين والتوثيق؛ وشروع ظاهرة الكتابة والتأليف عند العرب في القرن الثاني المجري التي سبقتها الرقّة والنقوش قديماً، تجسد حقيقة فلسفة الزمن المطلق. فالمؤلفات نقلت التراث - ومنه الشعر - من حالة الضياع والتشتت في الزمن الميقاتي المؤقت إلى حالة الوجود والثبات والديمومة والتوحد؛ فخلد حيّاً أبد الدهر وانتصر على الغباء والتأhani:

ولعل هذا يعني أن الزمن النفسي العاطفي المعرفي والوجودي هو الذي فرض على العرب القدماء حالة الخوف على التراث من الزمن المؤقت الذي ينتهي بنهاية تراهم؛ مما جعلهم ينقلونه إلى زمن الثبات والديمومة.. حين قيوده بصحفهم ووضعوه بين يدي البشرية.. ومن ثم كانت مدوناتهم سبيلاً آخر ليس لمعرفة التراث وحده وإنما لإدراك أطوار النضج الحضاري الذي وصلوا إليه؛ بإدراكهم لفلسفة الزمان وأثره في دورة المعرفة والحياة.

فنظريّة الزمان لديهم استمدت أصولها وصدقها وقوتها من ارتباطها العظيم بأغوار التراث، وما يتضمنه من قيم روحية ومادية ومعنىّة معرفية..

ولهذا فكل دارس للتراث العربي وعصره وبينته يدرك بجلاء أنه كان - ولا يزال - مصدراً ثرّاً لكثير من القضايا الفكرية والسياسية والدينية والاجتماعية والتربوية.. والأدبية واللغوية والجمالية والفنية.. وبعد الشعر - ديوان العرب - أبرز أنماطه الزمانية التي تحُثّ فكرة الفناء والموت.

وإذا كانت المقولات والدراسات قد كثرت عنه في القرنين الماضيين فإن القدماء ركزوا عناتهم فيه قبل غيره؛ وكانت لهم حوله نظرات عديدة، منها ما يرتبط بالزمان.. ولا يزال هذا التراث يخترن أشياء كثيرة، تحدونا إلى التفكير فيه.. وللهذا خصصنا هذا القسم لمفهوم الزمن في الدراسات العربية القيمة بعد صدر الإسلام. فإذا كانت فكرة الزمان قد شغلت الإنسان القديم عامة والجاهلي خاصة؛ فإنها كانت مدار اهتمام النقاد والأدباء والدارسين القدماء من العرب؛ وذكروها على غير وجه؛ وربما خصصوها بدراسات لا يشاركونها فيها فكرة أخرى. وقد كانت هذه الدراسات بمنزلة

المقدمة الطبيعية لدراسات الحديثة؛ في الوقت الذي أثبتت أسبقية العرب في التأليف حول فكرة الزمان.

وهذه الدراسات وتلك أثبتت لما نحن مقبلون عليه؛ أما مفهوم ازمان وفلسفته في القرآن الكريم أو الحديث الشريف فهو يحتاج إلى دراسات خاصة.

لهذا كله سنترك ما يتعلق بفكرة الزمان فيما - وإن أشرنا إلى ما قاله بعض القدماء والمحدين في بعض اتجاهاتها في العديد من الآيات والأحاديث - للتوقف عند الآراء والدراسات التي تتناولها أكثر دراساتهم؛ إذ إنه من المتعدد على المرء أن يحيط بما مجتمعة، وبين أشكالها وما قيل فيها.

ويبدو لنا أن الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) كان سباقاً إلى مفهوم الزمن النفسي والاجتماعي والمعرفي.. فتجاوز فيه ما نعرفه عن مفهوم الزمن الفيزيائي.. حين قرن الزمان بالناس، وأحوالهم في الحياة الدنيا. فكان بهذا في طبيعة المبدعين المنظرين للزمن بصفته الاجتماعية. ومن ذلك قوله: «إليها الناس!! إنما قد أصبحنا في ذهر عنود؛ وزمن كنود؛ يُعدُّ فيه المحسن مسيئاً؛ ويزداد فيه الظالم عتواً؛ لا تنفع بما علمنا، ولا نسأل عما جهلنا، ولا تنخوف قارعة حتى تحل بنا»(5).

فالإمام (كرم الله وجهه) يشير إلى الزمن الجائز؛ فهو جائز لغير الناس بالإيمان الصحيح.. وخروجهم عن العدل بغسلة الضلاله واستيلاء الباطل على العقول..

ولما ساد الجهل غداً المسيء محسناً؛ إذ غلب على أهل الزمان الرذيلة والفسق؛ وقد خرجت أعمالهم بمقتضى طباعهم، وظهر التقييع كأنه فعل حسن.. ولهذا نسبوا المحسن إلى الإساءة حسداً وطمعاً.. فازداد الظالم ظلماً، وتجرأ.

فلو كان هذا الزمان زمان عدل لما وصل الجوز إلى ما وصل إليه وفق داعي الطباع النفسية الأمارة بالسوء، لقوله تعالى: «لقد استكروا في أنفسهم وعتواً عتواً كبرأ» [الفرقان 21/25].

ومن ثم توجه إلى أهل العلم؛ باعتبار تقصيرهم.. فلم ينتفعوا بما يعرفونه من الحق والعدل والحقيقة.. وذلك يقف مع العمل به موقف الجسد من الروح بتكامله ولا ينفصلان.. أما أهل الجهل فإنهم ركعوا إلى جهلهم؛ فلم يسألوا عن ألوان المعرفة والحق والعدل، لأنهم قتلوا الرغبة في ذلك. فقد ألهام زمان اللذات الحسية الحاضرة الممتدة؛ وكأنهم رضوا بما كان عليه أجدادهم القدماء الذين ضلّوا عن سواء السبيل.. فمن انشغل بزمن اللذات ومصالح الدنيا خرج عن نظام العدل، ودخل في جور الزمان وما فيه من الضلالات والجهالات.. مما يجعلهم لقمة سائفة للوقوع في شر أعمالهم؛ كما تدل عليه عبارته «ولا تنخوف قارعة حتى تحل بنا». فعدم المبالاة والتبرير يؤدي إلى شر العواقب في آخر الزمان؛ زمان الجور.

ويركيز الإمام (رضي الله عنه) على مفهوم الزمن الاجتماعي الذي خرج عن حدود الفيزيائي والميكانيكي؛ ومن ثم أصبح زماناً نفسياً معرفياً يرتبط مرة بالأزل (الدنيا) ومرة أخرى بالأبد

(الأخرة) (6) كقوله: [إليها الناس إن أخوف ما أخاف عليكم الثان: اتباع الهوى، وطول الأمل. فاما اتباع الهوى فيصد عن الحق، وأما طول الأمل فيensi الآخر. لا وإن الدنيا قد ولت حذاء؛ فلم يبق منها إلا صبابة.. إلا وإن الآخرة قد أقبلت ولكن منها بنون] (7).

ويظهر لى أن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) قد حرص على بيان فكرة جور أهل الزمان وغلبة الفساد على أهله وعدم النجاة فيه إلا لمن كان من أهل الإيمان.

فالإنسان يتعلق نفسياً بحدث أمر ما في المستقبل، ويتوقع فيه الخير لا الشر في أموره الدينية والدينية باستدعاء مهلة الأجل وطول الأمل.. وهذا يستلزم الإعراض عن الحق لأنه يؤجل التوبة والعودة إلى الله، وهذا قمة الظلم والجور على النفس.. كما أنه مصدق لقوله تعالى في الكافرين: «ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلهمهم الأمل فسوف يتعلمون» (الحجر 15/3).

فالإمام نفذ إلى مفهوم الزمن الاجتماعي والنفسي وإن لم يعززهما عن الزمن الموضوعي الذي جعله ظرفاً لكل شيء.

وقد التقى عبد الله بن المقفع (ت 12هـ / 759م) فكرة فساد الزمن وجوره وطفق ينظر لها تقطيراً معرفياً سياسياً واجتماعياً.. فانتهى إلى مفهوم الزمن الفلسفى المعرفى في رسالته المعروفة عن الراعي والرعية، ففي هذه الرسالة الموسومة بالبيتية قسم الزمن باعتباره التفيعي الميقاني، لا باعتباره الفيزيائى الموضوعى.. فهو لديه أربعة أقسام باعتبار أن "الزمان الناس"ـ فخيار الأزمنة ما اجتمع فيه صلاح الراعي والرعية.. ثم إن الزمان الذى يليه أن يصلح الإمام نفسه ويفسد الناس؛ ولا قوة بالإمام مع خذلان الراعية ومخالفتهم وزدهم في صلاح أنفسهم.. والزمان الثالث صلاح الناس وفساد الوالى؛ وهو دون الذى قبله.. وشر الزمان ما اجتمع فيهـ فساد الوالى والرعية، وتلك كارثة لم ينقاوم عهداً كونها.. (8) ولعل ابن المقفع يبين ما هو عليه زمانه من حال الراعي والرعية، وبهذا أسس لمفهوم الزمن التاريخي السياسي الاجتماعي؛ إذ قرن الزمان بالسلطان والناس. وبهذا قدم لنا مفهوم الزمن الفيزيائى بصورة جديدة مجازية؛ ومن ثم أسس في رسالته فكرة الدراسة التطبيقية لمفهوم الزمن المعرفى؛ وفكرة التأليف المتخصص في فكرة الزمن وأثره. ومن هنا جاء من بعده ليفتحوا باب التأليف عن الزمن في كتب خاصة. وبعد أبو علي محمد بن المشتير، المعروف بقطرب (ت 206هـ / 821م) السابق في هذا الاتجاه؛ حين ألف كتابه (الأزمنة وتلية الجاهليه) (9).

وتحدث فيه عن تسمية السماء والشمس والقمر والنجوم في إطار زمني مستشهدًا بأقوال وأشعار السالقين لهـ.. ثم تناول أسماء الليالي في ابتداء الهلال إلى آخر الشهر.. وعرض لمنازل لقمر، وساعات الليل والنهار كما في قوله: يقال: الليلة، ليلتك التي أنت فيها.. والبارحة: الليلة الماضية قبلها.. وأما القابلة فلما استقبل بعد ليلتك التي أنت فيها، وكأنها مأخوذة من الاستقبال.. وليس في الليالي من تسمية ما في الأيام إلا ما ذكرنا (10).

وقد أوضح بدقة مفهوم الزمن الحاضر والماضى والمستقبل بألفاظه التي تدل عليه، وعرض بين يديه شواهد شعرية؛ منها قول نصيبي (11):

**واتس حبسَ الْيَوْمَ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ بِبَابِكَ حَتَّىٰ كَادَتِ الشَّمْسُ تَقْرَبُ**

**وَأَمَا (غَدً) فَلِيُومُكَ الَّذِي يَسْتَقْبِلُ، وَبَعْدَ غَدٍ لِلْيَوْمِ الَّذِي بَعْدَهُ، وَالَّذِي يَلِيهِ الْيَوْمُ ثَالِثٌ.** وَقَالُوا فِي  
غَدٍ، فِي مَثْلِهِمْ: (غَنَّوا إِنْصَاجَهَا وَطَبِيبَ لَحْمِهَا)، يَرِيدُ: غَدً، فَأَظَاهَرَ الأَصْلَ<sup>(12)</sup> ثُمَّ اسْتَشَهَدَ بِقَوْلِ  
لِبِيدَ بْنِ رَبِيعَةَ<sup>(13)</sup>:

**وَمَا النَّاسُ إِلَّا كَالْدِيَارِ وَأَهْلُهَا بِهَا يَوْمَ حَلُونَهَا وَغَدْنَاهَا بِلَاقَهُ**

ثُمَّ ذُكِرَ أَسْمَاءُ الْأَيَّامِ فِي عَهْدِهِ وَفِي الْعَصْرِ الْجَاهْلِيِّ، وَخَتَّمَهَا بِأَسْمَاءِ الشَّهُورِ؛ وَمَنْ ثُمَّ انتَقَلَ إِلَى  
ثَلَبَاتِ الْعَرَبِ.. وَمَنْ قَوْلَهُ فِي ذَلِكَ «الْمَحْرُمُ سَمَّيُ الْمَحْرُمُ لَأَنَّهُ حَرْمٌ فِي الْقَتَالِ. وَصَفَرُ»: كَانُوا  
يَخْرُجُونَ فِيهِ إِلَى بَلَادِ يَقْالُ لَهَا: الْسَّقْرِيَّةُ يَمْتَازُونَ مِنْهَا. وَرَبِيعُ الْأُولَى وَالآخِرَ لِارْتِبَاعِ الْعَوْمِ  
وَالْمَقَامِ.. وَجَمَادِيُّ الْأُولَى وَالآخِرَةِ: بِجَمُودِ الْمَاءِ فِيهَا. وَكَانَ يُسَمِّيَّانَ: شَيْبَانَ وَمَلْحَانَ..<sup>(14)</sup> فَالَّذِي مِنْ  
لِدِيهِ لَمْ يَعُدْ مُجْرِدَ حَرْكَةً فِيَزِيَّاتِهِ لِفَلَكِ تَدَلُّ عَلَى وَقْتِ مَا، قَلْ لَمْ كَثُرْ، اتَّقْطَعَ لَمْ اتَّصلَ، بَلْ غَدَ لَهُ  
وَجْهٌ مَعْرُوفٌ اِجْتِمَاعِيٌّ. فَقَارَئُ الْكِتَابِ يَلْهُظُ أَنَّ الْحَدِيثَ لَمْ يَكُنْ حَكْرًا عَلَى الزَّمَنِ أَوْ عَلَى تَحْدِيدِ  
مَفْهُومِهِ الْفِيَزِيَّاتِيِّ الْمِيقَاتِيِّ وَإِنَّمَا اتَّخَذَ عَنْ قَطْرِبٍ وَجْهًا اِجْتِمَاعِيًّا، وَمِنْهُ اسْتَمدَ كَثِيرًا مِنْ تَسْمِيَاتِهِ..  
وَحِينَ حَانَ الدِّرْزُ الْزَّمَنِ بِأَقْسَامِ ثَلَاثَةٍ كَانَ يَعْتَدِدُ فِي ذَلِكَ عَلَى مَا اخْتَرَنَهُ مِنْ مَعَارِفِ الْعَرَبِ وَأَشْعَارِهِمْ  
وَتَجَارِبِهِمْ.. وَبِهَذَا ظَهَرَتْ فَكْرَةُ تَقْسِيمِ الزَّمَنِ مَا خَبَرَهُ الْعَرَبُ وَأَدْرَكُوهُ عَنْ عِيَانٍ؛ وَسُمِّوْهُ بِأَسْمَاهُ  
الخَاصَّةِ بِهِ لِدِيهِمْ.. وَلَيْسَ قَادِمَةً مِنَ الْيُونَانَ أَوْ غَيْرِهِمْ كَمَا يَرَاهُ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ.. وَلَعِلَّ التَّأْثِيرُ  
الْيُونَانِيُّ يَظْهُرُ فِي فَلْسُقْتِهِمْ لِفَكْرَةِ الزَّمَانِ مِنْ بَعْدِهِ.

وَيُؤْيِدُنَا فِي هَذَا كُلُّهُ أَشْعَارُ الْعَرَبِ وَمَا ظَهَرَ مِنْ مَوْلَفَاتٍ عَنِ الْزَّمَانِ فِي عَصْرِ قَطْرِبٍ وَمَا  
بَعْدِهِ<sup>(15)</sup>. وَنَذْكُرُ مِنْهَا كِتَابَ ابْنِ قَتِيبةِ (عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مُسْلِمِ الدِّيُورِيِّ) عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ وَهُوَ (الْأَنْوَاءُ  
فِي مَوَاسِيمِ الْعَرَبِ) فَضْلًا عَنْ كِتَابِهِ (أَبِ الْكَاتِبِ) الَّذِي خَصَّ فِيهِ فَصْلًا كَامِلًا لِلْحَدِيثِ عَنِ  
الْزَّمَانِ؛ باِعْتِبارِ الزَّمَانِ الْاجْتِمَاعِيِّ لِحَيَاةِ التَّبْدِيِّ عَنِ الْعَرَبِ.

وَقَدْ أَفَادَ ابْنِ قَتِيبةَ، الْمُولُودُ بِبَغْدَادِ (سَنَةِ 213هـ/828م) وَالْمُتَوْفِيُّ فِيهَا (276هـ/889م) فِي  
نَتَاجِهِ كُلِّهِ وَلَا سِيَّما كِتَابِهِ (الْأَنْوَاءِ)، مِنْ خَيْرَاتِ الْمُتَقْدِمِينَ، وَمِنْ أَشْعَارِ الْعَرَبِ؛ فَضِّلَّ فِيمَا ضَنَّهُ إِلَيْهِ  
كَلَامًا عَلَى الْأَزْمَنَةِ وَفَصُولِهَا وَالْأَمْطَارِ وَأَوْقَانِهَا، وَاخْتَلَافُ أَسْمَانِهَا فِي الْفَصُولِ، وَأَوْقَاتِ التَّبْدِيِّ  
لِلتَّبَعِيِّ مَسَاقِطِ النَّيْتِ وَارْتِيَادِ الْكَلَّا، وَأَوْقَاتِ حَضُورِ الْمَيَاهِ؛ وَمَا أُودِعَتِهِ الْعَرَبُ أَسْجَاعَهَا فِي طَلَوْعِ كُلِّ  
نَجْمٍ مِنَ الدَّلَالَاتِ عَلَى الْحَوَادِثِ عَنْ طَلَوْعِهِ، وَعَنِ الرِّياْحِ وَأَفْعَالِهَا، وَتَحْدِيدِ مَهَابِهَا، وَأَوْقَاتِ  
بُوَارِهَا.. وَأَمَارَاتِ خَصْبِ الْزَّمَانِ وَجَدُوبِتِهِ؛ إِلَى غَيْرِ ذَلِكِ<sup>(16)</sup>.

وَكَانَ كَلَمًا تَحدِثُ عَنِ النَّجْمِ وَالْأَنْوَاءِ رِبْطًا بِمَقِيَّاسِ زَمَانِيِّ مَحْدُودِ عِرْفِهِ الْعَرَبِ فِي أَحْوَالِهِمْ  
وَأَسَامِهِمْ، كَمَا نَرَاهُ فِي قَوْلِهِ: «الشَّمْسُ تَقْطَعُ السَّمَاءَ فِي سَنَةٍ، وَتَقْيَمُ فِي كُلِّ بُرْزُجٍ شَهْرًا»؛ وَفِي كُلِّ  
مَسْنَدٍ مِنَ الْمَنَازِلِ الَّتِي نَذَرَ ثَلَاثَةُ عَشَرَ يَوْمًا.. وَالقَمَرُ يَقْطَعُ السَّمَاءَ فِي كُلِّ شَهْرٍ، وَيَقِيمُ فِي كُلِّ بُرْزُجٍ  
لِلْيَتَيْنِ وَثَلَاثَةِ، وَفِي كُلِّ مَنْزِلٍ لَيْلَةً. وَيَسْتَرُ إِذَا كَانَ الشَّهْرُ ثَلَاثَيْنِ يَوْمًا لَيْلَةً تَسْعَ وَعِشْرِينَ، وَيَسْتَرُ إِذَا

كان الشهر تسعة وعشرين يوماً ليلة ثمان وعشرين"(17).

فالزمان الاجتماعي باعتباره صورة محملة بطبيعة حياة مجتمع ما وعاداته، يتجاوز مفهوم الحدث الزمني التاريخي ليغدو فكرة زمانية اجتماعية أبعد من الطبيعة الموضوعية للزمن، تعني الواقع وتعبر عنه.

لهذا ليس هناك من شك في أن فكرتي الزمان والتاريخ ليستا أصيلتين في فطرة الإنسان.. كما أن الأفكار عن الزمان ليست عالمية أو موحدة. فكل من اللغات المختلفة والحضارات المتباعدة طرائقها المتباينة تماماً في تصوير الزمان. مثل ذلك لغة هنود أمريكا من قبائل الهوبي التي تفتقر افتقاراً واضحاً إلى الصيغ الزمنية المتباينة للدلالة على الماضي والحاضر والمستقبل، ولهذا يعيشون في حاضر لغوي دائم"(18) بينما أثبتت لغة العرب أنها لغة زمانية تعبّر عن الأوقات كلها تعبيراً ميقاتياً في الوقت الذي يتحول فيه التعبير الزمني إلى شكل مجازي.. وهذا يدل على أن الوعي بالتزامن والتعاقب لم يكن استجابة طفولية لديهم وإنما كان وعيًا لكل ما يدور حولهم، إذ غدا ذا دلالات اجتماعية ومعرفية ومكانية طبيعية عميقـة، وإن لم يتجاوز الحسـى إلى الذهـنـي المجرـد حتى الآن.

فالزمان غداً كما عبرت عنه الدراسات العربية القديمة المبكرة قياساً للعمر ومدة البقاء؛ في الوقت الذي صار تجربة اجتماعية مادية ونفسية تتطوي على وعي لتعاقب الأحداث؛ ميلاداً وموتاً وربطها بالزمن الطبيعي.. دون أن ينسى العرب مفهوم الزمن التاريخي لحظة واحدة.. وفي ضوء ذلك اهتدوا إلى دورة الزمن التي لا تتشكل في بداية ولا نهاية وأطلقوا عليها مفهوم الدهر.. ثم تغير المفهوم الزمني الدالـري بـغفل العـقـانـدـ الـدـينـيـ؛ وبـغـلـ الـدـرـاسـاتـ الـفـكـرـيـةـ وـالـأـدـبـيـةـ. المـتأـثـرـ بـالتـقـافـةـ الـوـافـدـةـ فـيـ عـصـرـ ابنـ قـتـيبةـ وـمـاـ بـعـدـهـ. وـلـعـلـ مـنـ أـهـمـ الـدـرـاسـاتـ الـعـرـبـيـةـ الـقـدـيمـةـ الـتـيـ جـعـلـتـ الزـمـانـ بـعـدـاـ مـوـضـوـعـيـاـ فـيـنـاـ قـبـلـ أـنـ يـكـوـنـ زـمـنـاـ تـارـيـخـاـ وـاجـتمـاعـيـاـ مـاـ قـدـمـهـ لـنـاـ أبوـ عـلـيـ المرـزوـقـيـ (تـ 421ـهـ / 1030ـمـ) فـيـ كـتـابـهـ المشـهـورـ (الأـزـمـنةـ وـالـأـمـكـنـةـ).. إـذـاـ كـانـ ابنـ قـتـيبةـ قدـ حـرـصـ عـلـىـ التـمـسـكـ بـتـقـافـةـ الـقـيـمـاءـ وـمـعـايـنـةـ مـاـ قـالـوهـ مـاـ حـجـبـ عـنـهـ فـكـرةـ تـحـلـيلـ الـأـشـعـارـ وـالـأـسـجـاعـ الـتـيـ جـاءـتـ فـيـ كـتـابـهـ فـانـ المـرـزوـقـيـ جـهـدـ فـيـ الـبـحـثـ عـنـ الـمـعـانـيـ الـمـرـبـطـةـ بـالـزـمـانـ فـيـ شـرـحـ للـعـدـيدـ مـنـ الـشـوـاهـدـ الشـعـرـيـةـ.. فـضـلـاـ عـنـ الـعـنـوانـ الـذـيـ يـحـلـ وـعـيـ نـاضـجاـ لـلـزـمـنـ يـذـكـرـنـاـ بـوـعـيـ (قطـرـبـ) لـهـ.. وـهـنـيـ لـوـحـ قـطـرـبـ بـفـكـرـةـ الـمـكـانـ فـيـ إـطـارـ (تـبـيـةـ الـجـاهـلـيـنـ) وـرـبـطـهـ بـالـزـمـانـ فـيـ الـمـرـزوـقـيـ صـرـحـ بـفـكـرـةـ الـرـبـطـ بـيـنـ الـزـمـانـ وـالـمـكـانـ فـيـ الـعـنـوانـ.. وـانـطـلـقـ مـنـ أحـاحـيـةـ الـزـمـانـ وـالـمـكـانـ إـلـىـ التـعـدـيـةـ مـقـنـدـيـاـ بـمـاـ فـعـلـهـ (قطـرـبـ) وـلـكـنـ كـانـ يـدـرـكـ مـنـ الـبـدـاـيـةـ مـاـ هوـ مـقـمـ عـلـيـهـ كـمـاـ تـوـضـعـ خـطـبـةـ كـتـابـهـ. فـقدـ اـحـسـنـ الـمـرـزوـقـيـ بـذـائـسـةـ الـزـمـانـ فـيـ الـمـكـانـ.. وـيـمـشـيـ الـزـمـانـ الـذـاتـيـ الـفـنـيـ بـمـقـدـارـ مـاـ يـجـريـ فـيـ الـمـكـانـ مـنـ بـوـاعـثـ التـأـثـيرـ فـيـقـولـ: فـتـرـىـ ذـكـرـ الـزـمـانـ فـيـ الـمـكـانـ فـيـ جـمـيعـ مـاـ يـنـدـرـجـونـ فـيـ شـفـقـ أـرـواـحـهـ، وـمـشـرـعـ الـرـوـحـ لـأـفـنـتـهـمـ، وـمـسـتـدـلـذـاـتـهـمـ، وـمـشـتـكـىـ أـحـزـانـهـمـ.. بـهـ يـكـشـفـ الـبـلـوىـ وـيـسـتـرـزـلـ الـمـطـرـ، فـلـيـسـواـ بـشـئـءـ مـنـ حـظـوظـهـمـ أـقـنـعـ مـنـهـ بـاجـتمـاعـ الـوـطـنـ وـالـمـطـرـ.."(19).

فالمرزوقي لم يكتف بالربط بين الزمان الحضوري الوجودي والمكان، وإنما ربطه بالزمن التاريخي والنفسى ثم الفكرى الذى يدور بين ظهرانه.. ثم عضده بالشعر القديم بمثل ما شفعه بآراء الفلاسفة والمتكلمين من عرفهم أو قرأ عليهم، وناقشهم فى ذلك.

فهو كتاب يدور حول الزمان بلا شك، ولا ينقطع عن مفهوم المكان، ولكنه زمن أدبي فنى شمولى فى وقت واحد كما يستدل عليه من الباب الحادى والخمسين الذى خصه بذكر (التاريخ وأبداته والسبب الموجب له، وما كانت العرب عليه لدى الحاجة إليه).

ومما ورد فيه قوله: "تاريخ كل شيء في اللغة غایته ووقته الذي انتهى إليه.. وقال آخر: بل هو إثبات الشيء.. فاما العرب فكانوا يؤرخون بالنجوم قبلياً وهو أصل، ومنه صار الكتاب... ثم قال: وكانت العرب تؤرخ بكل عام يتفق فيه أمر جليل مشهور متعارف كتأريخهم بعام الفيل؛ وفيه ولد النبي (ﷺ) وكان ذلك في السنة الثامنة والثلاثين من ملك كسرى أنو شروان"(20).

ومن ثم تحدث عن وقائع وأحداث لرخ بها العرب، وذكر منها عام (الختان) وأيد قوله بـشعر النابغة الجعدي؛ وهو (21):

من الفتىـان فـى عـام الـختـان وعشـر بـعد ذـاك وـحـجـتان كـما أـبـقـت مـن السـيف الـيمـاتـى	فـمن يـكـسـلـأـعـنـى فـبـاتـى مضـت مـئـة لـعـام وـلـدـت فـيه فـقد أـبـقـت صـرـوفـ الدـهـر مـنـى
--	---

فالمرزوقي نفذ إلى الزمن التاريخي المعرفى الماضى، فى الوقت الذى نفذ منه إلى الزمن الذهنى بالاعتماد على الشعر والقرآن والحديث والأخبار والمعارف والفلسفه.. فكل ما وقع فى أبواب كتابه السادس المتداة على ثلاثة وستين فصلاً فى جزأين اثنين.. قائم على مفهوم زمن عقلى منضبط على مقدمات ونتائج تتدرج من التظير إلى التطبيق.. وكأنه ما جعل فكرة الزمان وربطها بالمكان إلا من أجل غاية واحدة وهى دفاعه عن عقيدة الإسلام الصحيحة. ولهذا وضع الجزء الأول للتنظير فى فكرة الزمن واستدل على ذلك بالмаثور من القول وبالقرآن والحديث الشريف؛ ومن ثم كان يقويها الأدلة العقلية.. ليحضرن كل انحراف أو ضلال عنها.. وكأنى به برى فكرة الزمن المعرفى والذهنى أفضل دليل على صحة العقيدة التي أرساها الإسلام فى تاريخ البشرية. ومن هذا قوله بعد أن نكلم على حـذـ الزـمان عـند بعضـ المـعـتـلـةـ: "اعـلمـ أنـ العـبـارـةـ عنـ الـوقـتـ قدـ حـصـلتـ منـ الـقـدـيمـ تـعـالـىـ، وـلاـ فـلـكـ يـدـورـ وـلاـ سـمـسـ فـيـ الـبـرـوـجـ تـسـيرـ. وـعـبرـ أـيـضاـ عـنـ أـوقـاتـ الـقـيـامـةـ؛ فـمـرـأـةـ قـالـ تعالىـ: (فـيـ يـوـمـ كـانـ مـقـدـارـهـ خـمـسـيـنـ أـلـفـ سـنـةـ) (الـمـعـارـجـ 4/70ـ)؛ وـمـرـأـةـ قـالـ تعالىـ: (فـيـ يـوـمـ كـانـ مـقـدـارـهـ أـلـفـ سـنـةـ مـاـ تـعـدـونـ) (الـسـجـدـةـ 5/32ـ)؛ وـقـالـ تعالىـ: (خـلـقـ السـمـوـاتـ وـالـأـرـضـ فـيـ سـنـةـ أـيـامـ) (هـوـدـ 7/11ـ).. فـجـمـيعـ ذـلـكـ أـجـرـىـ لـأـوقـاتـ مـوـقـةـ لـمـعـانـ قـدـرـهـ اللهـ تـعـالـىـ عـلـىـ أـحـوالـ رـتـبـهـ، وـمـرـاثـ صـورـهـ.." (22).

ولما انصرف في الجزء الثاني إلى بقية الأبواب كان يصل بين معانيها وما ورد لها من الشعر القديم والمعاصر له.. ومن ثم يذكر البيت والبيتين والثلاثة، وربما أورد مقطعة أو قصيدة من القصائد التي توضح جوانب عديدة من هيئات الزمان وحدوده ومعاناته.. وهذا ما لم نجده عند غيره من قبل. ويمكن للمتأنل في كتاب "الأزمنة والأمكنة" أن يلحظ تأثيره في منهج أصحاب الاختيارات الشعرية فينقل منهم، الشعر الذي يرد في صفة الزمان.. كما نراه في الباب الرابع والعشرين (في شدة الأيام ورثاها..) وال السادس والعشرين والسابع والعشرين (في أسماء القمر وصفاته). / وفي ذكر أسماء الهمال (والسابع والثلاثين (في ذكر الرواد وحكاياتهم..) والتاسع والثلاثين (في السير والنعاس..) ثم في الباب السابع والأربعين (في صفة طول الليل والنهر) فضلاً عما يتصل بالحنين والشوق والشكوى من الهرم والكير.. إذ نجد كثيراً منأشعار هذه الأبواب في ديوان حماسة أبي تمام، وفي حماسة الشاعر البحري - على سبيل المثال - (23).

ولست الآن في معرض الحديث عن فكرة الزمان في الكتاب منهجاً ومادة بشكل مفصل - إذ يستحق من الباحث دراسة خاصة لأهمية ذلك - ولكنني في هذا المقام أوضح أن المرزوقي كان مبدعاً في إبراز الزمان الموضوعي المعرفي الذي سافر إلى الزمان التاريخي؛ وتوقف عن أزمان ميقانية عديدة؛ بمثل ما كشف عن علاقة الزمن الذاتي بالطبيعي والاجتماعي.. فكتاب "الأزمنة والأمكنة" بين لنا دقة إدراك المرزوقي لفكرة الزمان في ضوء التجربة الذاتية.. فالزمان لديه إحساس واع في ضوء تجارب الماضي وخبراته ومعرفته. وبهذا حقق لنا الهدف من التأليف في هذا الموضوع؛ إذ استطاع أن يثبت أن الزمان الذي يستوعب الكون والتاريخ والجغرافية لا يمر إلا في إطار حركة الذات المعبرة عن الزمن المعرفي والتفسي.. وهي حركة امتداد الزمن الوعي من الحاضر إلى الماضي، ومن ثم الرجوع إلى المستقبل.. فالزمان ينساب في كل شيء باطراد العلائق الجوهرية التي تقع في أعراض المكان والوجود وحوادثها..(24).

ولهذا كله فحين يلغا إلى الشعر القديم الجاهلي لم يكن هذا لديه لتفضيله إيه وإنما باعتبار سبقه الزمني الذي تبني عليه دلالة الأطوار الزمنية حتى عصره.. وهذا عكس ما رأينا عند بعض القمماء من النقد اللغويين الذين نبع لديهم المثال الأعلى للزمن من الماضي لا من الحاضر أو المستقبل؛ بل إنهم رأوا أنه ليس لمناخ الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدين(25) وهذا ما سنوضحه حين نتحدث عن مؤلفات النقاد الأباء.. التي أشارت إلى فكرة الزمن بكل دقة ووضوح.

و قبل أن نشير إلى جملة من الدراسات التي تناولت فكرة الزمن لا بد لنا من أن نبين مدى إفادته المرزوقي من فكرة الزمن عند النحويين؛ ولا سيما عند سيبويه.

فالزمان عند سيبويه (ماض وحاضر) والسياق هو الذي يحول طبيعته إلى المستقبل.. قوله تعالى: (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) (النساء 4/142) فال فعل (يخدعون) يفيد التجدد مرة بعد مرة، فلم يقيد بالزمن الحضوري لصورة المضارع.. ولهذا كله فالزمان لديه ظرف للأفعال بصورتها تلك ثم تحول على يد النحويين المتأخرین إلى ماض وحاضر ومستقبل من جهة حدوث

فعل ما..).

وإذا كان غرض الدراسة لا يتجه إلى بيان مفهوم الزمن النحوي؛ فإن تلك الإشارة كافية لتقننا إلى عناية بعض النقاد واللغويين والأدباء العرب بمفهوم الدلالة اللغوية لمفهوم الزمن وكل ما يدل عليه من ألفاظ أو يشترك معه في الدلالة الزمنية كالدهر، والوقت والحين، والمدة؛ والأزل والسرمد والأمد والأبد والقديم..

فقد حظى مفهوم الزمن أو الدهر وما يتعلق بهما بأبواب مستقلة عند كثير من علماء اللغة في القرن الثالث الهجري وما بعده.. ويبدو لي أن ابن قتيبة كان أحد المتقدمين في هذا الاتجاه حين خصص باباً للزمان في كتابه (أدب الكاتب)، ثم تبعه العديد من الدارسين في هذا المنهج(27).

ومن هنا يمكن أن نشير إلى لثنين من أصحاب معجمات الموضوعات التي تناولت مفردات الزمن والدهر ودلائلها؛ **الأول:** التعالي (ت 429هـ/1038م) في كتابه (فقه اللغة وسر العربية)، وكان يدعم كل معنى بما يراه من شعر أو مثل.. وما جاء في (باب الأزمنة والروايات وأسماء الدهر ونحوت الأيام) قوله: "الدُّهُرُ: الأَبْضُنُ، وَجَمِيعُهُ أَبْيَاضٌ. قَالَ رُؤْبَةُ: (فِي حَقْبَةِ عَشْنَا بِذَاكِ أَبْنَاصًا) وَعَشْنَا بِذَاكِ هَبَةً مِنَ الْدُّهُرِ، أَيْ حَقْبَةً، وَسَبَّةً مِنَ الْدُّهُرِ؛ وَسَبَّةً، وَبِرَهَةً، مِثْلَهُ، وَالْحَرْسُ، وَالْمُسْتَدِنُ، وَالْأَزْلُمُ كُلُّهَا بِعْنَى الْدُّهُرِ. الْجِزْعُ وَالْحَقْبُ: السُّنُونُ، وَاحْدَتُهَا حَقْبَةً، وَالْحَقْبُ: ثَمَانُونَ سَنَةً؛ وَيَقَالُ: أَكْثَرُ، وَعَوْضُ دُهُرٍ. وَيَقَالُ: يَدَا الْدُّهُرُ: يَرِيدُ الْدُّهُرَ، قَالَ الْأَعْشَى: (يَدَا الْدُّهُرَ حَتَّى تَلَاقِي الْخِيَارِ)، وَالسَّبْتُ: الْدُّهُرُ". (28).

**والثاني:** ابن سيدنه (ت 458هـ/1066م) الذي أفاد من السبقين له في المنهج وفي معاجم الموضوعات، من مثل صنيع أبي هلال العسكري (ت 395هـ/1004م) في كتابه (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء).. وغيره.. فقد كان كتاب (المُحْصَنُ) لابن سيدنه دقيقاً في تقسيم الأبواب، ومحيطاً بمعاني كل باب؛ ولاقت لأطوار الدلالة التاريخية على نحو كثير.. فقد خصَّ السفر (التابع) منه بكل ما يتعلق بالأتواء والنجموم وأسماء الزمان والدهر وصفاتها.. ومنه قوله: "الدُّهُرُ: مدة بقاء الدنيا إلى انقضائها. وقيل: دُهُرٌ كل قوم زمانهم. والنسبة إلى الدهر ذهري - على غير قياس - .. رجل ذهري - بضم الدال - قديم؛ وذهري - بفتحها - لا يؤمن بالآخرة.. ثم روى عن ابن السكري (ت 244هـ/857م) قوله: "زمن وأزمان وزَمَانٌ وأَزْمَنَة.. أَرْمَنْتُ بالمكان: أَنْتَ فِيهِ زَمَانٌ.. وَمِنْهُ اشتقَّتِ الْأَزْمَانُ؛ لِأَنَّهَا حادثةٌ عَنْهُ، يَقَالُ: رَجُلٌ زَمِنٌ، وَقَوْمٌ زَمَنٌ.." (29).

في هذه الطريقة ذات اتجاه زمني دلالي تاريخي، تقدم المصطلح الزمني ومعناه في دلاته المعنوية التاريخية وهي تختلف عن الاتجاه الثاني الذي تناوله بعض اللغويين في إطار نظوري دلالي زماني لموضوع ما؛ كما هو عليه كتاب (خلق الإنسان) للأصمسي (ت 216هـ/831م). وفيه يوحي دلالة الزمنية بالشعر والأزاء والأخبار والقرآن والحديث، وكذلك هو (خلق الإنسان) لأبي محمد ثابت بن أبي ثابت أحد علماء القرن الثالث الهجري. فحين تحدث عن تطور أعمار الناس فرق في التسمية الزمنية بين الرجل والمرأة؛ وما نقله عن بعض الناس في عمر الرجل

قولهم: "ما دام الولد في بطن أمه فهو جنين، فإذا ولدته سمي صبياً ما دام رضيعاً، فإذا فُطِمَ سُمِّيَ غلاماً إلى سبع سنين؛ ثم يصير يافعاً إلى عشر سنين؛ ثم يصير حَزُوراً إلى خمس عشرة سنة؛ ثم يصير قَهْلاً إلى خمس وعشرين.. ثم يصير عَنْظَلْتاً إلى ثلاثين.. ثم يصير صَمْلاً إلى أربعين.. ثم يصير كَهْلاً إلى خمسين.. ثم يصير شِيخاً إلى ثمانين.. ثم يصير بعد ذلك هِمَا فَانِيَّا كِبِيراً،" ثم ذكر أطوار عمر المرأة.. وكان قد أورد آراء أخرى في ذلك(30).

فالزمان هنا يحمل بعداً تاريخياً تناقيباً متدرجاً، ولكنه لا ينفصل عن وجہ الاجتماعي. ويشبهه في الوعي الزمني التاريخي الاجتماعي ما ورد عن الفرق بين عمر الرجل والمرأة في كتاب أبي هلال العسكري الحسن بن عبد الله (ت 395هـ / 1004م) (الفرق في اللغة). وفيه خص (الفرق بين الزمان والدهر) وما يتصل بهما بباب منه، وكان من قبل قد تحدث ببابه السادس عن الفرق بين القديم والمعتيق؛ والباقي والداهن. وما قاله: "الفرق بين الدهر والمدة أن الدهر جمع أوقات متولية مختلفة كانت أو غير مختلفة. ولهذا يقال: الشتاء مُدَّةٌ؛ ولا يقال: دهر.. والزمان.. يقع على كل جمع من الأوقات، وكذلك المُدَّة؛ إلا أن أقصر المُدَّة أطول من أقصر الزمان.." ثم فرق بين الوقت والميقات فقال: "الميقات ما قدر ليعمل فيه عمل من الأعمال. والوقت: وقت الشيء؛ قدره مقتدر أو لم يقدر؛ ولهذا قيل: موافقة الحج.." (31).

وبهذا يتضح لنا أن فلسفة الزمان والدهر عند اللغويين لم تتجه إلى دلالة المعنى الصرف؛ والستريق فيما بينهما من هذه الجهة.. أو ما يتعلق بالألفاظ المرادفة لكل منها.. بل لحظة اللغويون التطور الدلالي لمعنى الزمن التاريخي واستعماله؛ كما لحظوا الفروق الدقيقة في تسميات الأشياء وارتباطها بالزمان الاجتماعي.. ولهذا لم يسوقوا معنى الدهر أو الزمان أو غيرهما إلا ذكروا الأدلة عليه.. وتتفى هذه الإشارة السريعة إلى الكتب التاريخية.. وإذا كانت قصص الأنبياء (عليهم السلام) في المقام لتقللنا إلى إشارة أخرى في الكتب التاريخية.. وإن كانت قصص الأنبياء (عليهم السلام) في القرآن الكريم قد أرخت لسيرتهم؛ فإن محمد بن إسحاق بن يسار (85-151هـ/768-704م) يُعد أول من ألف كتاباً متكاملاً في سيرة المصطفى(ﷺ) وإن قيل: هناك سبعة وعشرون مؤرخاً سبقوه في كتابة التاريخ(32).

فالزمان التاريخي الميقاتي الماضي؛ أصبح زمناً معرفياً فنياً على يديه؛ ثم انتقل من الزمن الفيزيائي إلى زمن الثبات والديمومة.. فابن إسحق جعل الزمن نسقاً تاريخياً تناقيباً في إثبات الحوادث التي تربط سيرة المصطفى؛ ولكنه جعله زمناً فنياً متراابطاً في آن معه.. وبني المعلوم على العلة، واللاحق على السابق.. ولهذا فقد أثبت في بداية الكتاب النسب الشريف لرسول الله (ﷺ) ثم مضى إلى التعريف بجده عبد المطلب وتوقف عند نذره بذبح أحد ألبانه، ووقع النذر على عبد الله والد سيدنا محمد.. ثم أخذ يسرد علينا سيرته الكريمة.. بعد تزويع أبيه عبد الله وقد ذي نذر عبد المطلب بذبح عظيم.. ثم مولد الرسول(ﷺ) والأخبار المتعلقة به؛ مثل حديث بئع، ثم مقتلة.

وحيثما انتقلت السيرة التاريخية من تصور الزمن التاريخي القديم إلى

مفهوم الزمن الممتد بثبات كتابة السيرة النبوية وديمومته قراعتتها.

وإذا كان ابن هشام (ت 204هـ) قد هذب سيرة ابن إسحاق؛ فإن كتب المغازي والأيام قد أخذت تظهر مشكلة في طياتها عنصر الزمان الغنمي التاريخي بفلسفته التفسير والتحليل والعرض الوصفي للأحداث التاريخية.. ككتاب (النقاونص) وأيام العرب لأبي عبيدة. وبهذا كله ولدت كتب التاريخ التي لا تنفصل عن فلسفة الزمن التاريخي الميقاني والمعرفي (34). ومن الكتب ما حمل اسم الزمان عنواناً له مثل كتاب (أخبار الزمان ومن أيامه الحديث).. للسعودي (ت 346هـ) (35).

فلو تأملنا عنوان هذا الكتاب الذي يفيد بأسنان الفعل "إي حداث الزمان على المجاز في الهلاك والتمير والموت لأدركنا المفهوم الغنمي الفلسفى للزمن/ الدهر فيه وفي الكثير من المؤلفات العربية. وهو لا يقل عمقاً عما لدى اليونان وغيرهم من كتب تعرضت لفلسفة الزمان.. علماً أن العيد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة قد حركت أذهان القديماء وحفزتهم إلى معرفة فلسفة الدهر/ الزمان، وما يتصل بها من آراء ومفاهيم اعتقادية دينية مرتبطة بهما.. (36) ومن تلك الآيات قوله تعالى: **"وقالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونجا وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم؛ إنهم يظنون"** (الجاثية 45/24).

وأختلف الدارسون حول معنى الدهر في هذه الآية؛ فرأى القرطبي أن الآية تدل على إنكار الجاهليين للبعث والآخرة، لأنهم يؤمنون بقدرة الدهر على فعل ذلك.  
ثم يسوق رأي عكرمة وهو معاكس تماماً، فالمقصود بالدهر هو الله؛ مستدلاً على ذلك بما ورد في الحديث القدسى: **"لَوْزَنَّى إِبْرَاهِيمَ أَنَّمَا يُسْبِبُ الْدَّهْرُ، وَلَا الْدَّهْرُ.."** (37).  
وفي الحديث الشريف: **"لَا تُسْبِبُ الْدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْدَّهْرُ"** (38) باعتباره تعاقب أزمان غير منهية.

ومن ثم انقسم الناس، فالدهريون والكافر يؤمدون بالدهر؛ لما يأتي به من حدوث، والمؤمنون يؤمنون بأن الله هو الذي يسبب الفعل الواقع في الدهر. وقد عالج ابن فتنية هذه القضية مستدلاً إلى قول رسول الله (ص): **"لَا تُسْبِبُ الْدَّهْرَ إِذَا أَصَابَكُمُ الْمُصَابِ، وَلَا تُنْسِبُوهَا إِلَيْهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ؛ هُوَ الَّذِي أَصَابَكُمْ بِذَلِكَ؛ فَإِذَا سَبَبْتُمْ، وَقَعَ السُّبْبُ بِإِلَيْهِ عَزَّ وَجَلَّ"**. ثم مثل ذلك برجلين سيد اسمه (زيد) وعبد له اسمه (فتح)؛ فامر زيد عبد فتحاً أن يقتل رجلاً فقتله؛ فسب الناس، فتحاً، ولعنوه. فقال لهم قاتل: لا تسبوا فتحاً؛ فإن زيداً هو فتح. يربى أن زيداً هو القاتل؛ لأنه هو الذي أمره؛ كأنه قال: إن القاتل زيد؛ لا فتح. وكذلك الدهر تكون فيه المصائب والتوازن، وهي بأقدار الله عز وجل (39).

أما عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ/ 1079) فقد ذهب في تفسير الدهر إلى المجاز.

فالقال: **"وَإِنَّمَا مَنْ لَا يَعْتَدُ الاعْتِقَادَاتِ الْفَاسِدَةِ كَنْحُوا مَا قَالَهُ الْمُشْرِكُونَ وَظَنُّوا مِنْ ثَوْبَتِ الْهَلَكَةِ فَعَلَّا لِلْدَّهْرِ، فَإِذَا سَمِعْنَا نَحْنُ قَوْلَهُ:**

**أشباب الصغير وأفني الكبار**

**ركر الفداة ومَر العشى**

## أهكنا الليل والنهار معاً والدهر يغدو مصمناً جذعاً

كان طريق الحكم عليه المجاز.. ثم قال معلقاً على أبيات مشابهة لما قاله أبو النجم العجلي:  
فهذا على المجاز وجعل الفعل لليلي ومرورها؛ إلا أنه خفي غير بادي الصفحة (40).  
و جاء في اللسان: قال أبو عبيد: قوله: فإن الله هو الدهر مما لا ينبغي لأحد من أهل الإسلام أن  
يجهل وجهه، وذلك أن المُفْتَلَة يبحتون به على المسلمين؛ قال: ورأيت بعض من يفهم بالزندقة  
والدهرية يحتاج بهذا الحديث؛ ويقول: ألا تراه يقول: فإن الله هو الدهر؟ قال: فقلت: وهل كان أحد  
يسب الله في أيام الدهر؟ وقد قال الأعشى في الجاهلية:

**استأثر الله بالوفاء وبالـ - حمد وؤلى الملة الرجلا**

قال: وتأوليه عندي أن العرب كان شأنها أن تنتهي الدهر وتسبه عند الحوادث والتوازل تنزل بهم  
من موت أو هرم؛ فيقولون: أصابتهم قوارع الدهر وحوادثه، وأبادهم الدهر؛ وقد ذكروا ذلك في  
أشعارهم وأخبر الله تعالى عنهم بذلك في كتابه العزيز ثم كذبهم؛ قال: وقالوا: ما هي إلا حياتنا  
الدنيا.. قال عز وجل: «وما لهم بذلك من علم؛ إنهم إلا يظلون» (41).

هذه هي تقسيرات ثلاثة للأئمة الكريمة تؤكد تطور مفهوم الزمن/ الدهر بين الجاهلية والإسلام؛  
ومن ثم تزيل التوهם عن الوجه غير الحق في معرفة معنى الدهر ..

وعلى هذا فإن كلمة رسول الله (ﷺ): [لا تسبوا الدهر]؛ على تأويل: لا تسبوا الذي يفعل بكم  
هذه الأشياء، فإنكم إذا سببتم فاعلها فإنما يقع السب على الله تعالى؛ لأنه الفاعل لها؛ لا الدهر؛ فهذا  
وجه الحديث. قال الأزهري: وقد فسر الشافعي هذا الحديث بنحو ما فسره أبو عبيد؛ فظننت أن أبو  
عبيد حكي كلامه (42).

وبذلك كله اتضحت الفرق بين مفهوم الدهر باعتباره ظرفاً خالقاً الله لحدث الفعل كائناً ما كان،  
وبيّن مفهوم الذات الإلهية.. فهما ليسا واحداً.. وهذا ما لم تدركه المسيحية أو غيرها من قبل،  
وادركه المسلمون؛ ثم ناقشه الغربيون في القرن السابع عشر دون إشارة إلينا.

وقد يعتقد كثير منا أن مفهوم الدهر في بعض الدراسات القديمة أخذ يتجه اتجاهها يكاد يغاير  
مفهوم الزمن.. لأن عدداً غير قليل منها يرى أنها ليسا واحداً؛ ولو وقع أحدهما موقع الآخر..  
فيها، (43) بيد أن ذلك ليس مطرداً ولا عاماً.

وبهذا فإن مفهوم الزمن/ الدهر لم يعد يقتصر على الدلالة القديمة؛ وإنما بدأ يتأثر بالتأمل؛  
و بالأراء الكثيرة الوافية. ولهذا يرى مسكوكية أن الدهر ليس من الزمان ولا الحين ولا الوقت؛ فهو  
أحسن بالأشياء التي ليست في زمان ولا في حركات الفلك.

فنسبة الزمان إلى الأمور الطبيعية كنسبة الدهر إلى الأمور غير الطبيعية أو ما فوقها. فالدهر

شمولي كوني، متحرر من حركات الفلك(44).

فالدهر عند فلاسفة المسلمين ومفكريهم غدا باطن الزمان؛ وليس الزمان ذاته؛ كما يقول على ابن محمد الجرجاني (740-816هـ): "الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية؛ وهو باطن الزمان؛ وبه يتحدد الأزل والأبد"(45) أما الزمان فهو "مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكام؛ وعند المتكلمين: عبارة عن متجدد معلوم يقتصر به متجدد آخر موهوم؛ كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس؛ فإن طلوع الشمس معلوم ومجتبه موهوم؛ فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيمان"(46) والأبد "هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل؛ كما أن الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي؛ مذلة لا يتوهم انتهازها بالفکر والتأمل للبناء؛ وهو الشيء الذي لا نهاية له"(47).

ثم أكد هذا التعريف في موضع آخر وعرف الأزلي بقوله: "الأزلي: ما لا يكون مسيوقاً بالعدم.. واعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها؛ فإنه إما أزلي وأبدى؛ وهو الله سبحانه وتعالى؛ أو لا أزلي ولا أبدى؛ وهو الدنيا، أو أبدى غير أزلي؛ وهو الآخرة، وعكسه محال؛ فإن ما ثبت قيمته امتنع عدمه"(47).

فالزمان وتعاقبه لم يعد إلا نموذجاً للحياة والطبيعة.. ولم يعد متماهياً في الذات الإلهية باعتباره الفيزيائي الموضوعي.. فالزمان الموضوعي متاه يبدأ وينتهي؛ فهو زمن خطي مستقيم؛ بينما الله تعالى غير متاه في البدء والنهاية؛ فهو أزلي سرمدي أبدى.. إنه يمثل الزمان المطلق باطراد من دون علاقة بأي شيء، فهو غير قابل للتغير أو التحول.. إنه يبقى على ما هو عليه..

ولعل هذا المفهوم الجديد للزمن المطلق والزمن المستقيم يختلف كل الاختلاف عمّا رأيناه في الدراسات السابقة القديمة في القرن الثاني الهجري، وعمّا عرفناه في مفهوم الجاهالين.. فالفعل الزمانى يقع في قدرة الخالق اللازمانى.. أو ما يعرف اليوم بالزمان المطلق لا الزمان الدائري الذي يبدأ بنقطة ثم يرجع إليها؛ كمن زعم نشأة الأرض من العدم ثم تعود إلى العدم. ونقول: إن لكل أمة تصوراً عن الزمان، وقد يختلف هذا التصور في إطار التطور التاريخي للزمن المعرفي والاجتماعي.. وربما يتخذ أشكالاً عديدة في الأمة الواحدة، ولدى جيل من أجيالها.. وقد يتبع بتعدد الأنماط الثقافية والفكرية والفنية والأدبية.. على كثرة المصطلحات في مفهوم الزمن وأنواعه.

ولهذا نذكر بأن مسيرة الزمن الإنساني في الديانة المسيحية واليهودية منذ نشأة الخلق حتى نهاية الكون مرتبطة بالإله؛ وكأن الفعل الإنساني متداخل بقضاء الله.. وهذا ما يمكن أن نراه في قول القديس أغسطينوس: "الله السرمدي الصمد خلق العالم في الزمان، وجاء خلق العالم مع الزمان وليس في الزمان"(48). وبمعنى آخر هناك تطابق في الزمان الإلهي والإنساني وهو زمن خطي؛ إذ أضحى "أحادي البعد مطروداً متتابعاً فريداً لا رجعة له؛ وأضحى الزمان غائباً.. وقدر الإنسان - مسيرة الحاج فدما نحو غاية مقissa - قضى بها الله بسابق مشيتته، وكشفت عنها النبوة مقدماً. ثمة خط مستقيم يحدد مسيرة البشرية منذ الخطيئة الأولى إلى التوبة النهائية"(49).

وقد ثار العقل الأوروبي على مفهوم الزمن الخطي في الديانة المسيحية واليهودية، وظهر له أعلام كثيرون منذ القرن السابع عشر... وأدرك هؤلاء بوعي كامل جوهر المفارقة الزمنية بين الأزمان الماضية والحاضر... وقضوا على فكرة القائلة بأن الماضي أفضل من الحاضر... ثم قضوا على فكرة الزمن الخطي. وبعد السير توماس بروان (ت 1635م) من أم المفكرين الأوروبيين الذي نظر لفكرة الزمن الدائري - المطلق، والزمن الخطي؛ فأحدث ثورة في فهم الزمان؛ عبر كتابه (*الشفاء الديني*)... ورأى أن الله "هو الذي خلق الزمان" وهو منفصل عن الزمن الإلهي أو الذات الإلهية؛ إذ صار التاريخ يقع في تبشير الله ومشيخته، لكن الإنسان هو الذي يصنعه؛ كما يفهم من قول جون دن: "تحن ناظر إلى الله في التاريخ، أو ننظر في الواقع إلى الأشياء التي صنعت، ووضعت تحت أعيننا، ومن ثم فإن ذلك الجلال الإلهي، وتلك الدهشة المقدسة تعنى بالنسبة لنا أكثر مما كانت تعني بالنسبة إلى أي دين آخر"(50).

وإذا كان العلماء المحدثون في أوروبا أمثال (كيلر، وفرنسيس بيكون) قد كشفوا عن أخطاء (أرسطو وبطليموس) في فلسفة الزمن؛ وإذا كانت هذه الفلسفة قد تطورت بعيداً في القرن التاسع عشر على يد بعض المفكرين مثل (هردر وسان سيمون وأوجست كونت)(51) فإنهم أغلقوا عيونهم وأذهانهم عمّا قدمه العرب والمسلمون من مفاهيم وآراء حول ماهية الزمن وأشكاله... وقدرتهم المتميزة على تحليل الزمن الديني الخطي للخلق والزمن الأزلية السرمدي الأبدية (المطلق) ذات الإلهية.. ولكنهم لم يسموه بالخطي.

وهذا يعني أن العرب المسلمين بعد القرن الثاني الهجري قد أدركوا بوضوح ماهية الزمن الدائري، والزمن الخطي المستقيم على نحو ما؛ وإن كانت فكرة الزمن الخطي حديثة نسبياً ظهرت في أوروبا أواخر القرن السادس عشر؛ كما رأينا. فالزمن الخطي يبدأ ب نقطة ويسير في خط مستقيم حتى النهاية.. فهو يسير باتجاه محدد. فقد يكون من المستقبل إلى الحاضر، أو الماضي، أو من الحاضر إلى الماضي ومن ثم يرجع، أو قد يبدأ بالماضي في سلسلة متكررة من الدورات والأحداث المتعاقبة..

وحيث يتحرك سهم الزمن إلى المستقبل فإنه يقوم على مفهوم التباين النابع من التصور الذهني، والذئن النفسي(52) مما يجعل الزمن يدخل في مفهوم التخيل، أو الزمن المتخيل.

وهنا لا يأس أن نشير إلى فكرة في عدد من آراء المذاهب الإسلامية؛ لأنها ذات قيمة كبيرة في طبيعة الدورة الحضارية للأمم في فهمها للزمان؛ ولعلها تبين لنا مدى ما قدمه العرب المسلمون في مفهوم الزمن المطلق والزمن الخطي.. ويمكن أن نقبس آراء سريعة للمعتزلة والصفانية والمرجنة.. للدلالة على ذلك.

فالمعزلة يعتقدون "أن الله تعالى قديم؛ والقدم أخص وصف ذاته؛ ونفوا الصفات القيمية أصلاً؛ فقالوا: هو عالم بذاته؛ قادر بذاته؛ حيًّا بذاته؛ لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية". واتفقوا على أن

كلامه مُحدث مخلوق؛ في محلٍ. وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكليات عنه<sup>(53)</sup>. فأصحاب الاعتزال يرون أن الله - سبحانه - وحده الذي يستحق صفة الأزلية والأبدية؛ فهو خالد بذاته؛ على حين أن كل ما يتعلق بمخلوقاته على ما هو عليه الآن (معدان ونباتاً وحيواناً وإنساناً) غير خالد ولا أزلي؛ لأنه مخلوق يتغير ويبدل، وينتقل من زمن أولي (الدنيا) إلى زمن نهائي (الآخرة) والدنيا والآخرة يجريان بأمر الله.. بحكم ما قرره لمخلوقاته.. لهذا فكل فعل للمخلوق حركة؛ والحركة مبدأ تغير وبدل.. وانتقال؛ أما القسم فهو مبدأ ثابت..

وفي ضوء هذا التصور للمفهوم الزمني نظروا إلى فكرة خلق القرآن؛ أي أن الله باعتباره قدّيماً لا يشركه أحد في هذه الصفة؛ ثم "إن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ؛ ولا يجوز أن ينقول؛ إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة؛ وما نقرؤه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ؛ وذلك فعلنا وخلقنا"<sup>(54)</sup>.

ولعل الحديث عن فكرة الزمان وفلسفتها في آراء المعتزلة وما أثر عنهم من مؤلفات تحتاج إلى دراسة مستفيضة؛ مما يدعونا إلى الاكتفاء بما أثبتهما والإشارة إلى نقطتين اثنتين:

**الأولى:** تعبير عن مدى تأثير الفكر المعتزلي بالفكر اليوناني وفلسفته؛ فالزمن المرتبط بالحركة والتغير مفهوم لرسطي صرف؛ فهو لديه متعلق بالحركات الجسمية الفعلية؛ أي متعلق بالصيرورة<sup>(55)</sup>.

ولكن المعتزلة خاصة والعرب المسلمين عامه استطاعوا أن يخرجوا بنظرات دقيقة لم يعرفها أرسطو ولا غيره من اليونانيين، كما لاحظنا.. إذ غاصوا فيها بعيداً؛ فانتهوا إلى مفهوم الزمن المطلق الذي ليس له هيئة ولا تحدده حدود..

**الثانية:** عادت فكرة الزمن المرتبطة بالحركة للظهور من جديد في أوروبا وأصبح الزمان يفسر على أنه يُغدو كلي أو بُعد أساسياً، يمكن أن تنسق عليه الخصائص الفيزيائية الأخرى كالحركة - مثلاً - فانفصل الزمان عن مضمونه الفيزيائي<sup>(56)</sup>..

ولو دق الماء في مفهوم الفصل بين الحركة الزمانية باعتبار مضمونها الفيزيائي؛ وبين كونها دائمة ثابتة لأيقن أن المعتزلة قد أدركوا ذلك تماماً في مفهوم (القديم) الدال على الأزلية؛ ومفهوم (المحدث: المخلوق) الدال على الحركة المتغيرة.. فالقسم بالمفهوم الزمني يدل على الزمن المطلق؛ لأنّه قائم بذاته، ولم ينشأ من العدم ولن ينتهي إلى العدم؛ بينما المُحدث ينتقل ويتغير، لأنه يبدأ ب نقطة ما فإذا لم يرجع إليها قضي أمره؛ كما هو عليه خلق القرآن. فالمعزلة يركزون على الزمن المطلق ليُنفيوا الصفات عن الله، ويجعلونها للزمن المُحدث؛ بينما ثبّت أكثر السلف الصفات لله؛ حتى سمي السلف صفاته، والمعتزلة مُغطّلة. فإليه بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات. واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر؛ فافتقرقا فرقتين: - فمنهم من أوّله على وجه يحمل اللفظ ذلك.

ـ ومنهم من توقف في التأولـ (57).

وبهذا كـلـ كانت فكرة الصـفـاتـية إلغـاءـ الزـمـنـ المـحـدـثـ منـ فـكـرـةـ (الـقـلـمـ)ـ أيـ منـ الزـمـنـ الأـزـلـيـ لأنـ الصـفـاتـ فيـ اللهـ تـعـالـىـ "أـزـلـيـةـ قـائـمةـ بـذـانـهـ تـعـالـىـ،ـ لاـ يـقـالـ هـيـ هـوـ؛ـ وـلاـ هـيـ غـيرـهـ؛ـ وـلاـ:ـ لـاـ غـيرـهـ.ـ وـالـدـلـلـ عـلـىـ أـنـ هـنـاكـ بـكـلامـ قـبـيـمـ وـمـرـيدـ بـإـرـادـةـ قـدـيمـ أـنـ قـامـ الدـلـلـ عـلـىـ أـنـهـ -ـ تـعـالـىـ -ـ مـلـكـ؛ـ وـالـمـلـكـ لـهـ مـنـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ؛ـ فـهـوـ آمـرـ نـاهـ؛ـ فـلـاـ يـخـلـوـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ آمـرـ بـأـمـرـ قـدـيمـ؛ـ أـوـ بـأـمـرـ مـحـدـثـ.ـ إـنـذـاـ كـانـ مـحـدـثـاـ فـلـاـ يـخـلـوـ إـمـاـ أـنـ يـحـدـثـ فـيـ ذـانـهـ،ـ أـوـ فـيـ مـحـلـ،ـ أـوـ لـاـ فـيـ مـحـلـ..ـ فـتـعـيـنـ أـنـ قـبـيـمـ قـائـمـ بـصـفـةـ لـهـ"ـ (58)ـ.

وبهذا فالـصـفـاتـيةـ منـ السـلـفـ يـخـلـفـونـ عـنـ الـيهـودـ فـيـ مـسـأـلـةـ التـشـيـبـ الـصـرـفـ؛ـ إـذـ لـاـ يـأـخـذـ الـمـسـلـمـونـ الـأـوـالـىـ بـالـتـقـيـيـرـ الـظـاهـرـيـ لـفـظـ.

وـأـيـاـ كـانـ الـأـمـرـ؛ـ فـإـنـاـ نـتـبـيـنـ أـنـ الصـفـاتـيـةـ أـثـبـتـتـ هـيـ الـأـخـرـيـ فـكـرـةـ الزـمـنـ الأـزـلـيـ السـرـمـدـيـ الـأـبـدـيـ شـهـ وـصـفـاتـهـ مـعـاـ،ـ وـعـرـتـ عـنـ ذـلـكـ بـعـهـوـمـ الـقـدـمـ الـذـيـ يـمـلـكـ كـلـ شـيـءـ..ـ إـنـهـ مـفـهـومـ الزـمـنـ الـمـطـلـقـ الـثـابـتـ..ـ ثـمـ دـارـ حـولـ هـذـاـ اـخـتـلـافـ مـثـيـرـ بـيـنـ الصـفـاتـيـةـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ مـدارـ بـحـثـ خـاصـ(59)ـ.

أـمـاـ الـمـرجـنةـ فـقـدـ قـامـتـ أـصـلـاـ عـلـىـ فـكـرـةـ زـمـانـيـةـ،ـ وـهـيـ التـأـخـيرـ الزـمـانـيـ لـأـيـ فـعـلـ مـنـ أـعـالـ العـبـدـ مـنـ النـدـيـاـ (الـزـمـنـ الـأـزـلـيـ)ـ إـلـىـ الـآخـرـةـ (الـزـمـنـ الـأـبـدـيـ)ـ ثـمـ إـنـ اللهـ تـعـالـىـ الـذـيـ يـجـسـدـ الزـمـنـ الـمـطـلـقـ (الـأـزـلـيـ السـرـمـدـيـ الـأـبـدـيـ)ـ هـوـ الـذـيـ يـحـكـمـ عـلـىـ أـعـمـالـ كـلـ مـلـخـوقـ..ـ وـتـعـنـدـ الـمـرـجـنةـ فـيـ هـذـاـ عـلـىـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ (لـرـجـهـ وـأـخـاهـ)ـ (الأـعـرـافـ 111ـ وـالـشـعـرـاءـ 26ـ)ـ "أـيـ أـمـهـلـهـ وـأـخـرـهـ"ـ (60)ـ.ـ فـزـمـنـ الـفـعـلـ الـتـارـيـخـيـ لـشـخـصـ مـاـ؛ـ أـيـاـ كـانـ مـيقـاتـهـ الـأـزـلـيـ غـداـ مـرـبـطـاـ بـالـزـمـنـ الـأـبـدـيـ يـتـجـهـ إـلـيـهـ بـشـكـلـ مـسـتقـيمـ،ـ وـبـهـ الـجـزـاءـ.

وـكـلـ مـنـ يـتـحدـثـ عـنـ فـكـرـةـ الزـمـنـ فـيـ الـدـرـاسـاتـ الـعـرـبـيـةـ الـقـدـيمـةـ لـاـ يـمـكـنـ تـجـاهـلـ التـجـربـةـ الصـوـفـيـةـ فـيـ هـذـاـ الشـأنـ.ـ وـتـعـدـ مـارـاسـةـ التـجـربـةـ الـذـانـيـةـ وـالـبـيـنـيـةـ وـالـعـرـفـانـيـةـ عـنـ الـمـنـصـوـفـةـ تـجـربـةـ نـسـبـيـةـ زـمـانـيـةـ؛ـ لـأـنـهـ تـسـوـيـ بالـجـسـدـ إـلـىـ مـسـتـوـيـ نـفـسـيـ مـتـحـرـرـ مـنـ الزـمـنـ الـوـجـودـيـ وـالـمـوـضـوعـيـ وـالـمـيـاقـاتـيـ وـالـتـارـيـخـيـ لـيـنـسـابـ فـيـ الزـمـنـ الـمـطـلـقـ؛ـ إـنـهـ زـمـنـ الـذـاتـ الـمـتـحـرـرـ مـنـ كـلـ شـيـءـ حـسـيـ..ـ وـإـنـ اـنـكـاتـ عـلـيـهـ.ـ فـكـرـةـ الزـمـنـ الصـوـفـيـ إـنـمـاـ هـيـ رـحـلـةـ مـعـانـاةـ فـيـ الـمـجاـهـدـةـ وـالـخـلـوـةـ وـالـنـكـرـ..ـ لـكـشـفـ حـجـابـ الـحـسـ وـالـإـلـاعـاجـ عـلـىـ عـوـالـمـ مـنـ أـمـرـ اللهـ لـيـسـ لـصـاحـبـ الـشـاعـرـ وـالـحـسـ إـدـراكـ شـيـءـ مـنـهـ..ـ إـذـاـ بـقـيـ مـرـتـبـاـ بـيـنـيـةـ زـمـانـيـةـ وـمـكـانـيـةـ مـحـدـدةـ..ـ أـمـاـ الـمـنـصـوـفـ فـهـوـ قـادـرـ عـلـىـ تـجـاـوـزـ ذـلـكـ الـبـيـنـيـةـ لـيـتـحـدـ بـصـفـةـ الزـمـنـ الـمـطـلـقـ..ـ (61)ـ باـعـتـارـ أـحـوالـ الـمـنـصـوـفـةـ.

ولـذـلـكـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ الشـعـرـ الـقـيـمـ قـدـ حـفـلـ بـمـوـضـوعـاتـ صـوـفـيـةـ تـنـطـويـ عـلـىـ جـوانـبـ بـيـنـيـةـ زـهـدـيـةـ..ـ وـلـكـنـهـ لـاـ يـتـرـكـ حـولـ فـكـرـةـ الـذـاتـ الـزـمـانـيـةـ الـمـتـحـرـرـةـ مـنـ كـلـ قـيـدـ فـيـ الزـمـنـ الـمـوـضـوعـيـ وـالـجـوـرـودـيـ،ـ وـفـيـ الـزـمـانـ الـطـبـيعـيـ /ـ الـمـكـانـ..ـ فـالـزـمـنـ الصـوـفـيـ يـغـدوـ شـعـورـاـ يـصـدرـ عـنـ تـحـقـيقـ الـذـاتـ فـيـ الزـمـنـ الـمـطـلـقـ الـلـانـهـائـيـ.

ومن هنا تصبح الرموز الصوفية في أشكالها وأنواعها دلالات معنوية للزمن المطلق المجسد للذات الإلهية؛ لأن الصوفي يتكلم من حيث وقته، ويحجب من حيث وحيده (62). ولهذا يتداخل الزمن المطلق للصوفي بالزمن النفسي باعتباره شعوراً ذاتياً بالزمن الموضوعي على هيئة عاطفية حسية.

فالزمن المطلق في المفهوم الصوفي قد يمثل الزمن المثالي في الفكر اليوناني؛ ولكنه يتجه فيه اتجاه آخر مرتبطاً بالحركة الدائمة المتعاقبة التي لا تهدأ. وهذا ما يمكننا أن نستمد منه تصور سهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ) حين سعى إلى تحطيم سكون الزمان وتوقفه في حالة الغيبة المؤقتة التي يجسدها نوم الإنسان، مما جعله يقول: "مولاي لا ينام، وأنا لا أنم" (63).

ذلك صورة واحدة من مفهوم الزمن عند المتصوفة؛ إذ حفلت دراساتهم الكثيرة بنطاق متفرد من الرؤية الزمانية تدعو الباحثين إلى تأملها ملياً.. ولعل الأيام تسعينا بدراساتها لنتنقّل - هنا - إلى إشارة أخيرة لكتب النقدية والأدبية.

وليس هناك شك في أن تصور الزمن أو الدهر في مؤلفات المؤرخين وال فلاسفة واللغويين والمفسرين.. قد ارتبط بتصورات عقلية تاريخية أو دينية..

وبمعنى آخر فإن مفهوم الدهر / الزمن صدر لديهم عن مفهوم تجريدي ذهني وميقاتي على شدة تأثيره بما يعرف اليوم بالزمن المعرفي أو التقافي.

أما مفهوم الزمن في كتب النقد والأدب والترجم (64) فقد جمع بين الزمن المعرفي الاجتماعي والميقاتي من جهة وبين الزمن النفسي الذي سيطر على أذهان المؤلفين من جهة أخرى.. وإنما يكن موقفهم من الزمن وطريقة الإفادة منه في مؤلفاتهم فقد أعلنوا للبشرية كلها أنهم كانوا السباقين إلى التأليف في هذا الميدان.

وبيد محمد بن سلام الجمحي (139-231هـ/ 854-754) أول من فتح باب الكلام على فكرة الزمن وقيمتها الفنية والنقدية؛ في كتابه (طبقات تحول الشعراء). فوضع مقدمة له عالجت فيما عالجه قديم الشعر والشعراء؛ ثم وضع مقاييس تقدم الشاعر الزمانى التارىخي واحداً من مقاييسه في تصنيفه لطبقات الشعراء؛ وفي تقديم شاعر على شاعر في طبقته أحياناً.. إذا اجتمعت في شعر الشاعر الجودة والكثرة في عدد القصائد الجياد.. شرط صحة تسببتها إليه.

ولذلك كله أسقط شعر عاد وثمود، لطول الدهر والأمد البعيد بينهم وبين اللسان العربي (65) ثم تحدث عن أولية الشعر عند العرب في الجاهلية، وصحح بضعة منه للغibir بن عمرو، وسعد ومالك، ابني زيـد مـنـأـةـ، وـنـوـيـدـ بـنـ زـيـدـ، وـأـعـصـرـ بـنـ سـعـدـ؛ وـالـمـسـتوـغـرـ بـنـ رـبـيـعـةـ وـزـهـيرـ بـنـ جـنـاـبـ الـكـلـبـيـ، وـقـبـلـهـ كـانـ جـذـيـمـةـ الـأـبـرـشـ.. ثـمـ بـيـنـ رـيـادـةـ الـمـهـلـلـ بـنـ رـبـيـعـةـ التـقـلـبـيـ فـيـ تـقـصـيدـ الـقصـانـدـ (66).

ومن بعد؛ وضع الجاهليين في عشر طبقات؛ وأدخل فيهم بعض المخضرمين؛ تبعاً لمنهج تكامل المقاييس، ثم وضع الإسلاميين في طبقات عشر آخر، وأدخل فيهم أيضاً بعض المخضرمين.. طبقاً

لمنهجه، ليصبح الزمن مفهوماً نقدياً معرفياً، فضلاً مفهومه التاريخي. وقد يكون المقياس الزمانى مختلفاً في بعض الأحيان.. فعلى سبيل المثال رأينا أوس بن حجر في الطبقة الثانية من الجاهليين، على الرغم من سبقه التاريخي للتابعة وزهير والأعشى وكلهم في الطبقة الأولى بعد أمرى القيس..(67) بيد أن هذا لم بلغ الفكرة النقدية للزمن التاريخي؛ بل عززها بالزمن المعرفي.

ثم جاء الإمام أبو حاتم السجستاني: سهل بن محمد بن عثمان (160-250هـ/ 864-776) فألف كتابه (المعمرون والوصايا) فجمع شعراً على منهج غير معروف قبله في أغراض الشعر الجاهلي (68) واختاره للطاعنين في السن وما يلقونه في عمرهم المديد، وقد شفَّ الكبار أجسامهم، وذهب الضئيف بأحلامهم ثم خصَّ به المعمرين في العصر الجاهلي غالباً وبعض المعمرين من صدر الإسلام من زادت أعمارهم على مئة سنة، وربما عشرين ومئة، فكان كتاب تراجم يدور على الزمن التاريخي، وكتاب معارف في آن معاً.

وإذا كان كتاب أبي حاتم لم يحوِّل المعمرين كلهم فإنه يظل ذا قيمة تاريخية كبيرة في لتجاهات عدّة منها تشير إليه من أسبقيته في التأليف في هذا النمط الفريد المستند فقط إلى عنصر الزمن التاريخي، الممثل بطول العمر المديد للشخص؛ - وطول عمره كافٍ ليضعه أبو حاتم في مصنفه - ولكنه عنصر غير معزول عن الزمن المعرفي.

اما في القسم الثاني (الوصايا) وإن اعتمدت على كبار السن غالباً ومن حنكتهم الأيام والليالي فلم يكن عمله مبتكرًا كما في (المعمرين). فهو مسبوق بوصايا للأصمسي (ت 216هـ/ 831) في كتابه (تاريخ ملوك العرب الأولين) (69).

وكان من منهجه إذا ذكر الرجل المعمر أن يتبعه بالأقاويل والأشعار التي تؤيد مذهبه؛ ومن هذا ما ذكره عن المعاشر بن يعمر بن مُرْ الذي كان بعد لقمان، وسطّح وزاد عمره على ثلاثة قرناً فلما حضره الموت "حفروا له حفيرة، وبنوا له بيته، (يعني قبره) فأخذ صخرة فكتب فيها:  
أنا المعاشر بن يعمر بن مُرْ ولست من ذي يقين بـ

لکننے مفتون ری حیر

يقول: لست منهم ذا أصل، يقول: أنا يماني الدار، وأنشد لطرفه:  
فتاہیتٰ وقد صائب بـ

فوجد في زمن سليمان بن داود فكشف عنه فوجد فيها (في الحفيرة) ووُجد عنده الكتاب (70).  
ولسننا - الآن - في صدد توثيق الخبر؛ وإنما في صدد الفكرة التي يبني عليها الكتاب فهي فكرة زمانية خالصة، فالوصايا صدرت عن حنكتهم التجارب وخبروا الزمن طويلاً.  
وفي صميم حركة روایة الشعر وتدوينه انبثقت فكرة زمانية نقدية أخرى؛ فكل قديم مكرم مقمع؛ وكل محدث ساقط مرذول.. ولهذا كان التقدم الزمني كافياً عند أبي عمرو بن العلاء (70-154هـ/

689-770م) - مثلاً - ليقدم الشاعر ولو كان المتأخر لجود شعراً من سابقه، وكانت عامة أخباره من أغرب أدركوا الجاهلية.. (71).. فالزمن القديم خيار الأزمان لقمه تاريخياً قبل تقدمه الفني.

ثم غدت فكرة القديم والجديد فكرة زمانية فنية تقديرية في أذهان الأباء يختلفون حولها؛ حتى جاء ابن قتيبة (213-276هـ/828-889م) فقام حلاً منطقياً لها في كتابه (الشعر والشعراء) فقال: «ولم يقتصر إله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خصّ به قوماً دون قوم؛ بل جعل ذلك مشتركاً مقوساً بين عباده في كل دهر؛ وجعل كل قديم حديثاً في عصره»، وكل شرف خارجية في أوله. فقد كان جرير والفرزدق والأخطل وأمثالهم يُعطون مُحتفين. وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد كثر هذا الحديث وحسن حتى لقد هَمْنَت برأيته.

ثم صار هؤلاء قديماء عندنا بعد العهد منهم، وكذلك يكون من بعدهم لمن بعذنا كالخرمي والعتابي والحسن بن هاني وأشباههم.

فكل من أتى بحسن من قول أو فعل نكرناه له، وأنشأنا به عليه، ولم يُصنِّعه عندنا تأثير قائله أو فاعله، ولا حداثة سنه، كما أن الرديء إذا ورد علينا للمنتقم أو الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه»(72).

إذاؤه، وجدنا ابن قتيبة يلغى المقاييس الزمانية في تحضير الشعراء بعضهم على بعض؛ وقد سبق له القول: «ولم أسلك فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختاراً له سبيلاً من قلد، أو استحسن باستحسان غيره؛ ولا نظرت إلى المنتقم منهم بعين الجلة لتقمه، وإلى المتأخر منهم بعين الاحترام لنأثيره؛ بل نظرت بعين العدل على الفريقين، وأعطيت كلاً حظه ووفرت عليه حقه»(73).

وائياً كان رأي ابن قتيبة وقيمه التقديمة فإنه لم يبلغ فكرة الزمنية في الشاهد النحوي الذي توقف فيه اللغويون عند الشاعر ابن هرمة، نحو (150هـ/776م).

وهذا يعني أن صحة اللغة ونقاءها مرتبطة بفكرة الزمان التاريخي والمعرفي والاجتماعي.. مما أعطى الزمان قيمته الكبرى، وأبقى على ماهيتها في الشاهد الشعري القديم، ومن ثم الشعر القديم كله لأنّه يمثل ذروة النقاء اللغوي العربي قبل أن تحرّف السنّة القوم ولغتهم ويدخلها لحنٌ كثير.. وهذا كلّه أكدته دراسات النقاد والأدباء من بعد ابن قتيبة، وأفادت منه ومن غيره كابن رشيق في كتابه (العدمة)(74).

ونكتفي من القديم بهذا، لنقول: إن الزمن فرض ذاته بقوة على ذهن النقاد والأدباء وللغويين والمؤرخين والمفكرين.. وما زالت له هذه القوة المهيمنة حتى الساعة..

وفي ضوء ما تقدم نرى أن فكرة الزمن ذاتها - وإن اتجهت إلى المعاصرة أو للحداثة - ما زالت أكثر اتصالاً بالزمن المعرفي الاجتماعي التاريخي.. لأنّه يضم حجماً عظيماً من الخبرات والمعارف.. لم يصل إليه العصر المتأخر على عظمة ما أنتجه من معرفة وخبرات نتيجة للتطور السريع والمذهل في أنواع النشاط الإنساني كافة..

ولذلك كله تظل فكرة الأصالة والمعاصرة فكرة زمانية توجه الكثير من الدراسات الإنسانية وال النقدية والأدبية والفكريّة.. ولعل هذه الفكرة هي التي قادت إلى إنتاج عدد من الدراسات الحديثة عن التراث القديم عامة والجاهلية خاصة.

فالزمان من جهة الفن أو الأدب أو النقد يحمل معنى آخر يتبادر من معنى الظاهرة الزمنية الفيزيائية.. فالزمان يمضي ولكنه يصبح ذا خصائص فيما يجري فيه منذ الأزل وإلى الأبد.. فالزمان المطلق الحقيقي ينساب تلقائيا دون أن يرتبط بشيء آخر، ولذلك يتصف بالدynamism والتباين في الجوهـر، أما الزمن المتحول فهو الذي يتصف بالخصوصيات سواء أكان فيزيائيا كالليل والنهر، والأسبوع والشهر.. أم كان من نوع آخر كالزمن الاجتماعي والطبيعي.. والخطي.. الكائن في سياق الزمن الموضوعي..

ولهذا فإذا وقع شيئاً ثان في زمن واحد قبل عندهما مترافقاً.. وقد يكون سير أحدهما أبطأ من الآخر..

ولو سافرنا إلى الزمن القديم مرة أخرى لتتوقف عند أبي العلاء المعري لحمد بن عبد الله بن سليمان التوخي (363-973هـ/1057م) لوجدنا له تصانيف كثيرة تحمل كثيراً من الأبعاد الزمانية.. ربما لم نجد تأليف آخر تزامنت معها؛ وشاكلتها على هذا التقط من التصور الزمني، ونخص منها (رسالة الغفران) (75).

رسالة الغفران تحمل أبعاداً زمنية متعددة حين تنتقل من الأزل إلى الأبد على جناح الزمن الذهني المتخيّل.. وترسم ذلك كله في إطار أبعاد مكانية وفكريّة وذاتية.. تتجلّى في أزمان الشعراء والأباء الماضي ثم الحاضر.. فالزمان يعبر المكان والذات إلى التاريخ (الماضي) ويتحرك به نحو المستقبل.. أي أن المعري كان يستجلب أحد الشعراء من الماضي، أو ابن القارخ من الحاضر بتاريخه كله، ثم يمضي بأي منهما إلى الآخرة؛ فاما الجنة وإما النار؛ ليقيم حواراً معه بين في سبب وصوله إلى هذا المكان أو ذاك.. وبهذا يصبح للأبدية معنى يتفق مع أفعال الأزلية؛ وهذا ما عرف بالزمان الخطى في البيانات السماوية فالإنسان يعيش بين بداية العالم (بداية الزمان - الأزل) ونهاية العالم (نهاية الزمن - الأبية)..

وعلى الرغم من هذا المقياس الزمانى الذى استخدمه المعري في (رسالة الغفران) فإنه ما دخل أحداً من أشخاص رسالته في الجنة أو النار إلا بمشيئة الله.. فضلاً عن أعماله وأقواله التي قام بها في الزمان الأزلي (الدنيا).

وفي ضوء ذلك كان الزمان لديه زمناً مدروساً ودقيقاً، ولم يكن نهباً للفرضي أو نهباً للمصادفات الزمانية التي يسندها بعض الباحثين إلى الكون أو الطبيعة.. وبمعنى آخر كان زمان (رسالة الغفران) زماناً ذهنياً متخيلاً مبنياً على افتراضات دينية وسلوكية لحاضر الشخصيات وتاريخها.. وبهذا أصبح الماضي تاريخاً حياً في الزمن المستقبلي الافتراضي المتخيل المدروس بعناية من قبله.. وهذا عينه ما يقوم عليه الزمن في القصة أو المسرحية في عالم اليوم.. مما يجعلنا نقول: إن أيام

العلاء كان سبّاقاً لمفهوم التّيّب الزّمني الاستقبالي الذي شهدته آداب الغرب وفسفافتها..

وقد يقول قائل: إن الزّمن لا رجعة فيه؛ ولا يمكن لأحداثه أن تعود كما هي..

ونقول: لا شك في أن الزّمان ينسّاب إلى المطلق وإن انتهت حياة الأشخاص بالموت ولكن أحداثاً قد يُعد بذكّرها؛ أو بشرط مسجل - كما يحدث اليوم - كثراً من أحداث الزّمن الماضي.. ويعيد بناءها وفق زّمن ذهنّي متخلّ.. وهذا ما فعله أبو العلاء وسبق إليه.. ونحن نتحرّك في الزّمن الماضي إذا استحضرنا أحداثه وذكرياته..

ومن هنا سافر أبو العلاء إلى الوراء وجلب من الماضي أحداث رسالته أو لنقل قصته أو مسرحيته، ومضى فيها إلى الأمام إلى المستقبل.. فكان عمله الفني عملاً إبداعياً لا نظير له.. إلا في قصة الإسراء والمعراج التي وردت في القرآن الكريم(76).

فعمله الفني ليس مجرّد خيال إبداعي فصصي أو مسرحي؛ ولكنه اختراق بديع لأنواع الزّمان؛ وأحداثه.. سافر في الزّمن القديم ليسأل عن مدى تأثيره في الزّمان الحاضر والمستقبل.. إنه وثبة ذاتية زمانية خيالية ذهنية مبدعة؛ تتجاوز الحركة الفيزيائية والتاريخية للزّمن.. وهذه الوثبة الزمانية التي دلت على وعي أبي العلاء للعالم اللامتاهي قُوِّمت مستوى أعلى من الكتابة في مفهوم الزّمن.. ولا شيء أدل على ذلك كله من إدخال أبي العلاء النابغتين في الجنة وفقر رجعاً شابين يسيران معاً ويتحادثان كل واحد منها على باب قصرٍ من در، قد أغفى من البوس والضرر.

فيسلم عليهما ويقول: من أنتما - رحّمكما الله؛ وقد فعل -؟ فيقولان: نحن النابغتان: نابغةبني جندة، ونابغةبني ذبيان. فيقول - ثبت الله وطأته -: أما نابغةبني جندة فقد استوجب ما هو فيه بالحنفيّة؛ وأما أنت يا أبا أمامة: فما أدرى ما هيأناك - أي جهتك - فيقول الذبياني: إني كنت مقراً بآلة، وحجّت البيت في الجاهليّة.. ثم أشد له أبياتاً من دالّيته المعلقة ثبت قوله، ثم قال على لسانه: ولم أدرك النبي ﷺ فتقوم الحجة على بخلافه. وإن الله تقدّست أسماؤه - عز ملّاكاً وجل - يغفر ما عظم بما قل (77).

فالزّمن الأثيري الذي ذهب إليه هو زّمن الأدبية المبني على الزّمن الذهني المعرفي المتخلّ 163 - عند أبي العلاء المعرفي.. وهو تصور يختلف عن تصور الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب 780-755هـ / 869-807هـ (78) للزّمن كما هو عليه في كتاب (البخلاء).. إذ أصبح وجود الإنسان وجوداً تارياً اجتماعياً يعبر عن جملة من العادات والقيم التي يؤمن بها مجتمع من المجتمعات أو فرد ما.. ولا ريب في أن رؤية الجاحظ لم تكن رؤية سكونية للزّمن الاجتماعي.. ولا سيما حين أسرف في تصويره الساخر للبخل والبخلاء..

ومن هنا اختلف الحديث الزّمني عنده عما نجده عند المؤرخ الطبيعي.. ومن ثم لم يعد زمناً فيزيائياً.. فقد غداً يُعدّ في ضوئه جملة من الإيحاءات والدلائل.. على اختلاف قصص البخلاء بالحجم طولاً وقصراً (79)، إذ فيها الحكاية والأقصوصة والقصة؛ كما هو مفهومها عند

المحدثين اليوم، فضلاً عن الخواطر الطريفة القائمة على المواقف المضحكة والساخنة التي خبرها بتفاقته وساق بعضها بأسانيدها تقوله: «حتى محمد بن حسان الأسود»، قال: أخبرني زكريا القطان؛ قال: كان للغزال قطعة أرض قذام حاتوتي. فأكوى نصفها من سماك، يسقط عنه ما استطاع من مؤنة الكراة.

قال: وكان الغزال أعجوبة في البخل، وكان يحيى من منزله ومعه رغيف في كمه؛ فكان أكثر دهره يأكله بلا ألم، فإذا أعيى عليه الأمر أخذ من ساكنه جوافة بحبة، وأثبت عليها فلسناً في حسابه. فإذا أراد أن يتقدىأخذ الجوافة فمسحها على وجه الرغيف، ثم عضّ عليه. وربما فتح بطن الجوافة فبطن جنبيها وبطنهما باللقة بعد اللقة. فإذا خاف خاف أن ينهكها ذلك، وينضم بطنهما طلب من ذلك السمّاك شيئاً من ملح السمك.. فحشا جوفها لينفخها، وليثوم أن هذا هو ملحها الذي ملحت به. ولربما غلبته شهوته فكلم طرف أنفها، وأخذ من طرف الأنربة ما يُسيغ به لقمهته. وكان ذلك منه لا يكون إلا في آخرها لقمة؛ ليطيب فمه بها، ثم يضعها في ناحية. فإذا اشتري من امرأة غرلاً أدخل تلك الجوافة في ثمن الغزل - من طريق إدخال الغروض - وحسبها عليها بقلنس؛ فيسترجع رأس المال، ويفضل الأدم»(80).

ونحن لن نتوقف عند إيداع الجاحظ في القصة ونسجها نسجاً فنياً شائقاً ومحاماً على أحسن ما تكون الأصوصة اليوم.. وإنما نشير إلى أن هذه الأقصاص الواقعية قد امتلكت عناصر البنية القصصية كلها بما فيها عنصر الزمان.. فقد رجع إلى الوراء (الماضي) وفق أسلوب السرد والتداعي (قال، وكان.. وكان.. وكان.. فكان..) ثم استعمل الأفعال التي تدل على الماضي ليفيد ثبات الحديث وووغره في لحظة ما من الزمن التاريخي.. ليوم من أيام الغزال البخيل.. ولكن زمن مملوء بالإيحاءات النفسية والاجتماعية، والفنية المثيرة.. إنه زمن قصصي سبق به الجاحظ ما يزعمه الغرب اليوم من أسبقيّة في بناء الفن القصصي.. وما صدق. إنه زمن فني متدرج يقوم على ترتيب الحوادث التي توصل إلى الهدف منها؛ ويحمل مفارقة لطيفة ساخرة إن لم تكن بشعة من موقف البخيل والبخل.. وحين حاول أن يظهر هذا الهدف كان يفت عن الأشياء المادية التي تحقق له ذلك (المكان بأبعاده الثلاثة، والسمك والملح والجوافة والرغيف، والغزال..) ثم يصور بشكل مضحك كيفية قضم البخيل لطرف الجوافة.. نتيجة غلبة الشهوة عليه، ولكن بخله يمنعه من أن يتجاوز ذلك.. فالأشياء التي تتخذ أشكالاً مكانية في زمن ما أصبحت تمثل نمطاً من القيم التي يؤمن بها هذا البخيل ولا يتزحزح عنها.. ومن ثم يندو جزءاً من مجتمع ما تسود فيه جملة من السلوكيات.. ذلك هو فهم الجاحظ لكونه زمان الاجتماعي الواقعي.. وهو الذي أشار إلى انتصار الإنسان على التناهي والفناء بالأثار التي تركها، ومنها المعابد والتقوش.. وغير ذلك»(81).

هكذا كانت إشاراتنا إلى الدراسات التي تناولت الزمن والأزل والدهر سريعة مجذزاً، ولم تُفن بالإحاطة بها.. لأنها ترحب في بيان قيمة الزمن وأثره في الإنجازات المعرفية؛ وبينان مدى ما قدّمه ليبيان العرب.. بالإحاطة بالمؤلفات التي تناولت الزمان لا يمكن أن تستوعبه صفحات.. فهي بحاجة

إلى استقصاء دقيق يفيد من حضارة العرب القدماء في بابل وأشور وماري وليبلأ. والبحرين والفالو وسیناء ويفتح على العصور التالية؛ ليحيط بها كاملاً ابتداء من أول كتاب أله في (الأزمنة وتلبية الجاهلية) لقطربي سنة (ت 206هـ)، ومروراً بالفصول التي خصصت للزمان في بعض الكتب الأخرى كالمحضن والعقد الفريد ولأله الكاتب ونهاية الأرب وصيغ الأعشى.. وبالإشارات الأخرى الكثيرة إلى الزمان عند عدد من الكتاب كأله فيد السدوسي (ت 200هـ) (82) والأصمسي (ت 216هـ) وابن الأعرابي (ت 232هـ) والمبرد (ت 285هـ) وأله حنيفة الدينوري (ت 282هـ) وابن دريد (ت 321هـ) وابن النديم (ت 438هـ).. وغير ذلك حتى المصر الحديث.. وهي إذ تقوم بذلك لا تقطع عن فلسفة الزمان عند الأمم الأخرى القديمة والحديثة؛ غرباً وشرقاً.

ولا يسع الباحث في هذا المقام إلا أن يذكر بأن الدراسات الفكرية واللغوية والتاريخية قد اتجهت إلى فلسفة الزمان ودلائله اللغوية، وتطورها الفكري وتحولاته إلى حد كبير وهام، فضلاً عن أنها ألمت بجوانب عديدة من الزمن الميقاني التاريخي.. كما أنها عالجت الزمن الذهني المجرد غير المنقطع عن الزمن الوجودي والمتمثل بالدهر/ الكون في إطار من الروحية الذاتية والفردية المبدعة التي سبقت كثيراً مما لدى الغرب اليوم.

وطالما افترقت هذه الدراسات عن الدراسات النقدية والأكاديمية التي جعلت الشعر خاصة والأدب عاممة مادة أصلية لها.. فالدراسات الأكاديمية للشعر الجاهلي متلاً تتعلق كثيراً بالزمان الذاتي النفسي؛ والواقعي التاريخي الميقاني؛ والوجودي الكوني؛ والزمن المطلق.. المعبر عن الخلود.. وبالزمن المعرفي والمجسد للثقافة بكل اتجاهاتها.. وبالزمن الطبيعي المرتبط بالمكان؛ ومنه الأطلال..

وأخيراً؛ نقول: اتجهنا إلى العديد من الدراسات النقدية والأكاديمية التي ارتبطت بالشعر، وهي الأهم عندنا.. لأنها دخلت إلى تحليل الزمان من وجهة نظر فنية أدبية لتجعله عنصراً من عناصر العمل الفني؛ وحولته إلى شكل ذاتي؛ قيل أن يكون شكلاً موضوعياً.. فهو يوحى بالفرح والأمل والسعادة.. أو يشّى بالقلق والاضطراب والحزن والخوف؛ في الوقت الذي يعالج فيه فكرة من الأفكار.. إنه الزمن النفسي والمعرفي والميقاني في آن واحد.. بينما ظل مفهوم الدهر في الفكر العربي القديم ومؤلفاته زماناً سبيلاً متعلقاً بلحظات زمانية محددة؛ إذا استثنينا الشعر منه، علماء الدراسات القديمة لم تتفق على مفهوم واحد لذلك.



### ■ حواشى

- (1) حضم كتاب (فكرة الزمان عبر التاريخ) سبعة أبحاث عرضت بسبعين فصول (تاريخ الزمان - وري بورتر) والأرض السالحة في القضاء - ريشارد نوكس) (ومن المزولة الشمسية إلى والنحل 181-182.

- (1) من أسلئلة الكتب التي دارت حول فكرة الزمان: (الزمان والأزل - ولتر ستيس) (والزمن - جين ليبيرتس) (إنجلترا الزمان - غاستون باشلار) (والزمن في الأدب - هائز ميرهوف) وانظر تجليات الدهر العربي 241 وبعد والمثل

(269/2).  
 -(22)الأزمنة والأمكنة 1/141 وانظر فيه - مثلاً -  
 .153 - 144.

(23) انظر مثلاً: شرح ديوان الحماسة - المرزوقي  
 - باب السير والنعمان 820 والحماسة  
 للبحتوري - باب فيما قبل في غيبة الزمان  
 115 واختلاف الليل والنهر 132 وانظر فيه  
 138 و 145 و 148 و 152 فيما يحضر البقاء  
 والدهر.

(24) انظر مثلاً: الباب الأول (في نكر الآي المنية  
 من القرآن على نعم الله تعالى على خلقه في  
 أيام السيل والنهر).. وكيفية ربط ذلك بنكر  
 (الآسوان ونكر معتقدات العرب فيها).. وقد  
 حوى تسعه وعشرين فصلاً 20/1-136.. أما  
 الباب الثاني فقد ورد (في نكر أيام الزمان  
 والمكان ومتي تسمى طروفة.. ومني قول  
 النحويين الزمان ظرف الأفعال) وفيه أربعة  
 فصول 1-136-153.

(25) انظر الشعر والشعراء 1/76-77.

(26) انظر مثلاً: الإنصاف في مسائل الخلاف 1/  
 237 وما ورد في الباب الثاني (الأزمنة  
 والأمكنة) 1/136 وانظر أمثلة من ذلك في  
 الكتاب لسيبوه 1/12؛ وفيه يقول: «أما  
 الفعل فامثلة أخذت من لفظ أحداث الأسم،  
 وبنية لما مضى؛ ولما يكون ولم يقع وما هو  
 كائن لست بمستقطع، فاما بناء ما مضى فذهب  
 وسمع ومحك وحمد، وأما ما لم يقع فليه قوله  
 آمراً: اذْهَبْ واقْتُلْ واضْرِبْ، ومخبراً: يقْتَلْ  
 ويضْرِبْ، ويقْتَلْ ويضْرِبْ.. وكذلك بناء ما لم  
 ينقطع وهو كائن إذا أخبرت».

فهذه الأمثلة التي أخذت من لفظ أحداث  
 الأسماء، ولها لبنية كثيرة سنتين ابن شاه الله.  
 وانظر فيه 1/84 و بعد.. وكتابنا (في جمالية  
 الكلمة) 54-57 و 80.. أما ظرف الزمان  
 الحقيقي فهو أوسع عند سيبويه من ظرف

الساعة الذرية - كرئيس مورجان) وإزمان  
 الجسم - أبي دابيلو. جي فيبيس) (والزمان  
 المتحول - ليين نيكلسون) (وقياس الزمان  
 الماضي - برليان جون) (والزمان نهايتها  
 للفرضي - كولن ولسون).

(3) انظر طبقات فحول الشعراء 25-26 - وكذلك  
 ادرك الجاحظ فكرة الخلود في الكتابة؛ انظر  
 الحيوان 1/47 و 69 و 72-75.

(4) انظر الحيوان 1/68-69 و 72-73 والعصر  
 الجاهلي 112-118.

(5) شرح نهج البلاغة 1/173.

(6) انظر - مثلاً - المصدر نفسه 2/196-197.

(7) المصدر السابق 1/218.

(8) جمهرة رسائل العرب 3/49-50.

(9) انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان 2/140.

(10) الأزمنة وتلبية الجاهلية 31.

(11) المصدر السابق 3.2.

(12) المصدر السابق 3.3.

(13) شرح ديوان ليد 169 والمصدر السابق 33.

(14) الأزمنة وتلبية الجاهلية 37-38.

(15) انظر على سبيل المثال (الأيام والليالي  
 والشهر؛ للفراء: ت 207هـ) (الأيام  
 والليالي؛ لابن السكاك: ت 244هـ) (الأزمنة  
 والأتواء؛ لابن الأجادباني أبو إسحق إبراهيم بن  
 إسماعيل: ت 470هـ/1077م).

(16) الأنواء في مواسم العرب 6.

(17) المصدر السابق 132.

(18) فكرة الزمان عبر التاريخ 8.

(19) الأزمنة والأمكنة 5-6.

(20) انظر المصدر السابق 2/267-268.

(21) شعر النابعة الجعدي 160-161 والمصدر  
 السابق؛ مع اختلاف يسير في الرواية

- عنواناتها:
- 1- أيام العرب؛ لأبي عبيدة معمر بن المثنى.
  - 2- مروج الذهب في أخبار من ذهب؛ للمسعودي.
  - 3- الآثار الباقية عن القرون الخالية للبيروني (ت 440 هـ).
  - 4- آثار البلاد وأخبار العباد للتزويني (ت 680 هـ).
  - 5- بذائع الزهور في وقائع الدهور؛ للحنفي محمد بن أحمد (ت 930 هـ).
  - (26) انظر مثلاً: الأنعم 29/6 والمؤمنون 23/33 و37.
  - (37) الجامع لأحكام القرآن 16-170-171 وانظر تجليات الدهر العربي 254-255.
  - (38) تأريخ مختلف الحديث 208-209 وانظر تفصيل ذلك في بعض الكتب والأبحاث التي نقشت ذلك مثل (الزمان في الفكر العربي والفلسفى القديم) للدكتور حسام الألوسي وبحث الدكتور إمام عبد الفتاح (الزمان في القرآن)، وبحث الأستاذ كاظم فتحى الرواوى (الافظ الزمان بين اللغة والقرآن).
  - (40) انظر أسرار البلاغة 337-338.
  - (41) 42 و(43) انظر لسان العرب (دهر) وازمن.
  - (44) انظر الهوامل والشواطئ - لمكروه - 31.
  - (45) 46 و(47) انظر التعريفات 140-152 و21 و32 - على الترتيب وانظر فيه 110 و113 و119 و157.
  - (48) 49 و50 و51) انظر فكرة الزمان عبر التاريخ 18 و19 و25-28 و168 وبعد.
  - (52) انظر المصدر السابق 18-22.
  - (53) 54) انظر الملل والنحل 21 و30 على الترتيب.
  - (55) و(56) فكرة الزمان عبر التاريخ 42.
  - (57) 58 و(59) الملل والنحل - 39 و40 و41 وما

- المكان، وعدد ظروف الزمان أيضاً أكثر، فالزمان هو للناس؛ انظر الأزمنة والأمكنة / 136 وهو الذي سبق إليه ابن المقفع، راجع حاشية (8).
- (27) هو باب (معرفة ما في السماء والنجوم والأزمان والرياح) 97-85 من (أدب الكتاب)؛ وانظر مثلاً الكتب التالية:
- 1- العقد الفريد؛ لابن عبد ربہ (ت 328 هـ).
  - 2- التخيص في معرفة أسماء الأشياء؛ لأبي هلال العسكري (ت 395 هـ 1004 م).
  - 3- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء للقلتشندي.
  - 4- نهاية الأرب في معرفة أخبار العرب؛ للنويري.
  - (28) فقه اللغة وسر العربية 351.
  - (29) المخصص مع سفر 9/62-63 وانظر لب الكاتب 599.
  - (30) كتاب خلق الإنسان (أبي محمد) 28-29، وانظر فيه 1-28.
  - (31) الفروق في اللغة 263-264 وانظر فيه الباب السادس (110).
  - (32) انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان 10/3-11 وملخصة سيرة ابن اسحق (بع).
  - (33) انظر سيرة ابن اسحق 1 و 10 وبعد.
  - (34) انظر على سبيل المثال الكتب التالية:
    - 1- المسفارى؛ للواقى (ت 207 هـ).
    - 2- ختوخ الشام؛ للواقدى (ت 207 هـ).
    - 3- السفافض؛ نقاض جرير والفرزدق، شرح أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 210 هـ).
    - 4- ختوخ البلدان؛ للبلانرى (ت 279 هـ).
    - 5- تاريخ الرسل والملوك للطبرى؛ الموسوم بتاريخ الطبرى (ت 310 هـ).
    - 6- الكامل في التاريخ؛ لابن الأثير (ت 638 هـ).

(35) من الكتب التي صرحت باسماء الزمان في

البخلاء 120.

(81) انظر الحيوان 1/72-73 وراجع حاشية (3) و (4) مما تقدّم.

(82) انظر تاريخ الأدب العربي (بروكلمان) 2/129 و 150 و 159.



### **المصادر والمراجع**

1- الآثار الباقية من القرون الخالية - البيروني - طبعة مؤسسة الخاتمي بمصر - د/ت.

2- آثار البلاد وأخبار العباد - الفزروني - طبعة صادر - بيروت - د/ت.

3- أخبار الزمان ومن أيامه الحديث - المسعودي - دار الأنجلس - بيروت - ط/5 1983م.

4- أدب الكاتب - ابن قتيبة - حققه محمد الدالي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط 2 1996م.

5- الأزمنة والأمكنة - العزوي - دار الكتاب الإسلامي - القاهرة - د/ت.

6- الأزمنة والأنواء لابن الأحدب - تحقيق د. عزة حسن - مطبعة دار سمير - دمشق 1964

٣

7- الأزمنة وثليبة الجاهلية لقطرب - تحقيق حاتم الضامن - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط 2 - 1985م.

8- آثار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني - تصحيح محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت - 1978م.

9- الأعلام للزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - ط 7 - 1986م.

10- الناظر الزمان بين اللغة والقرآن - كاظم فتحي الراوي - مجلة أدب المستشرقين - عدد 4 - سنة 1979م.

11- الانصاف في مسائل الخلاف - أبو البركات

بعد على الترتيب.

(60) انظر الملل والنحل 60 ولسان - رجا - وكتابنا فرامات فيليب 57-62.

(61) انظر مقدمة ابن خلدون 470.

(62) اللمع للسراج أبو نصر 107.

(63) اللمع 367 وانظر طبقات الصوفية 206 وبعد.

(64) أعمل من أحسن كتب التراجم الدالة على الزمان؛ كتاب ابن خلكان: وفيات الأعيان وتأييده لآباء الزمان.

(65) و 66 و 67) انظر - على الترتيب - طبقات فحول الشعراء - المقدمة 11، - و 26 و 39 و 97 و 51.

(66) انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان - 2/159.

(67) انظر مقدمة (المعزون والوصايا) ق - وتاريخ الأدب العربي - بروكلمان 2/150.

(68) المعزون والوصايا 6.

(69) انظر الشعراء 62-63 و 74-76 و وفيات الأعيان 3/466 و تاريخ الأدب العربي

- بروكلمان 2/129.

(70) الشعر والشعراء 63.

(71) المصادر السابقة 62.

(72) انظر - مثلاً - العمدة: باب ذكر الواقع والأيام 2/220-199؛ وباب ذكر منازل القمر والأنواء 2/252-257.

(73) انظر الأعلام 157/1.

(74) انظر سورة الإسراء 1/17 وما بعدها والمعارج 4/70.

(75) رسالة الغفران 203-201.

(76) انظر الأعلام 74/5.

(77) انظر بعض الحكايات في البخلاء 37 و 58 و 66 و 142.

- مصورة عنها بدار صادر - بيروت - 1993).
- 23-التعريفات - للشريف الجرجاني: على بن محمد - تحقيق إبراهيم الإبياري - طبعة دار الكتاب العربي - بيروت - ط 3 - 1996م.
- 24-الجامع لأحكام القرآن - للفطبي - دار الكتاب العربي - القاهرة - 1967م. (طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية).
- 25-جمهرة رسائل العرب - أحمد زكي صفت - المكتبة العلمية - بيروت - لبنان - د/ت.
- 26-الحماسة - للجحتري - ضبطه وعلق حواسيه كمال مصطفى - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - ط 1 - 1929م.
- 27-الحيوان - للباحث - تحقيق عبد السلام محمد هارون - نشر المجمع العلمي العربي الإسلامي - بيروت 1969م.
- 28-رسالة الغرمان - للمعري - تحقيق بنت الشاطئ - دار المعارف بمصر - 1977م.
- 29-الزمان في الفكر الديني والفلسفى القديم - د. حسام الألوسي - مطبوعات المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط 1 - 1980م.
- 30-الزمان في القرآن - د. إمام عبد الفتاح إمام - مجلة الثقافة العربية الليبية - عدد 4 سنة 3 - نيسان 1976م - ص 42 وما بعد.
- 31-الزمان والأزل - ولترستيس - ترجمة د. زكريا إبراهيم - مطبوعات المؤسسة الوطنية - بيروت/مؤسسة فرنكلين - نيويورك - 1967م.
- 32-الزمن - جين ليبرتي - تفريغ الدكتور سيد رمضان هدرارة - سلسلة كيف ولماذا - مطبوعات دار الشروق - بيروت القاهرة - د/ت.
- 33-الزمن عند الشعراء العرب قبل الإسلام - عبد
- الأذباري - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - مصر - ط 4 - 1961م.
- 12-الأنسواء في مواسم العرب - ابن قتيبة - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد 1988م.
- 13-أيام العرب قبل الإسلام - لأبي عبيدة - جمع الدكتور عادل جاسم البياتي - عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية - بيروت - ط 1 - 1987م.
- 14-الأيام والليالي والشهر - للفراء - تحقيق إبراهيم الإبياري - بيروت - ط 2 - 1980م.
- 15-البخال - للباحث - حققه طه الحاجري - دار المعارف بمصر - ط 6 - 1978م.
- 16-بدايات الزهور في وقائع الدهور - ابن لياس الحنفي - منشورات المكتبة العربية - مطبعة بغداد - د/ت.
- 17-تاريخ الأدب العربي - بروكلمان - نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار - دار المعارف بمصر - ط 2 - 1969م.
- 18-تاريخ الرسل والملوك -المعروف بـ (تاريخ الطبرى) - ابن جرير الطبرى - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف بمصر - ط 4 - 1979م.
- 19-تاريخ ملوك العرب الأولين - المطبوع بعنوان (تاريخ العرب قبل الإسلام) - للأصمسي تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين - مطبعة المعارف - بغداد - 1959م.
- 20-تاویل مختلف الحديث - ابن قتيبة - دار الكتب العلمية - بيروت - ط 1 - 1985م.
- 21-تجليات الدهر العربي - د. مسعود بوبيو - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - مجلد 76 - الجزء 2 نيسان / 2001م.
- 22-التخيص في معرفة أسماء الأشياء - لأبي مسلاك العسكري - تحقيق د. عزة حسن - مجمع اللغة العربية بدمشق 1969م (طبعة

- شرح محمود محمد شاكر - مطبعة المدنى -  
القاهرة - 1974م.
- 46-العصر الجاهلى - الدكتور شوقي ضيف -  
دار المعارف بمصر - ط 7 - 1976م.
- 47-العقد الفريد - ابن عبد ربه - ضبطه أحمد  
أمين وأحمد الزين وابراهيم الإبياري - مطبعة  
لجنة التأليف - القاهرة - 1965م.
- 48-العمدة - لابن رشيق - تحقيق محمد محى  
الدين عبد الحميد - دار الجليل - بيروت - ط  
4 - 1972م.
- 49-فتح البلدان - للبلانري - على عليه رضوان  
محمد رضوان - دار الكتب العلمية - بيروت  
- ط 10 - 1989م.
- 50-فتح الشام - لأبي عبد الله الوالى - مطبعة  
مصطفى البلاسي الحلبي بمصر - ط 4 -  
1966م.
- 51-الفروع فى اللغة - لأبي هلال العسكري -  
منشورات دار الأفاق الجديدة - بيروت -  
لبنان - ط 2 - 1977م.
- 52-فتح اللغة وسر العربية - للتعالى - دار الكتب  
العلمية - بيروت - لبنان - د/ت. (صورة  
عن الطبعة المصرية - 1341هـ/1923م).
- 53-فى جمالية الكلمة - د. حسين جمعة - اتحاد  
الكتاب العرب - دمشق - 2002م.
- 54-خرارات فى أدب العصر الأموي - د. حسين  
جامعة - منشورات جامعة دمشق - 1992م.
- 55-خكرة الزمان عبر التاريخ - ترجمة فؤاد كامل  
- سلسلة عالم المعرفة - الكويت - عدد 159  
- 1992م.
- 56-الكامل فى التاريخ - ابن الأثير - دار صادر  
- دار بيروت - بيروت - 1965م.
- 57-الكتاب - لسيوطى - تحقيق عبد السلام محمد  
هارون - عالم الكتب - بيروت - د/ت.
- 58-كتاب خلق الإنسان للأصممى (ضمن الكنز
- الإله الصانع - دار الشؤون الثقافية العامة -  
بغداد - 1976م.
- 34-الرسن في الأدب - هانز موزهوف - ترجمة  
د. أسعد رزوق - مراجعة عوضى الوكيل -  
مطبعة سجل العرب - القاهرة - 1972م.
- 35-سيرة ابن إسحاق - تحقيق محمد حميد الله -  
مطبعة محمد الخامس - فاس - المغرب -  
1976م.
- 36-السيرة النبوية لابن هشام - تحقيق مصطفى  
الستى ورفيقه - دار إحياء التراث العربي -  
بيروت - د/ت.
- 37-شرح ديوان الحمسة - لأبي علي المرزوقي -  
نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون - مطبعة  
لجنة التأليف - القاهرة - ط 2 - 1967م.
- 38-شرح ديوان لبيد بن ربيعة - تحقيق د. إحسان  
عباس - الكويت - ط 2 - 1984م.
- 39-شرح نهج البلاغة - ابن أبي الحميد - دار  
الأندلس - بيروت - ط 3 - 1983م.
- 40-شعر النابة الجعدي - منشورات المكتب  
الإسلامي بدمشق - ط 1 - 1964م.
- 41-الشعر والشعراء - ابن قتيبة - تحقيق أحمد  
محمد شاكر - دار المعارف بمصر - ط 2 -  
1966م.
- 42-صبح الأعشى في صناعة الإنسا - القاشندي  
- وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة -  
(نسخة مصورة عن طبعة بولاق - مصر -  
1913).
- 43-صحب البخاري - لأبي عبد الله، المشهور  
بالبخاري - دار إحياء التراث العربي -  
بيروت - د/ت.
- 44-طبقات الصوفية - لابن أبي عبد الرحمن  
السلمى - تحقيق نور الدين شربى دار الكتاب  
التفيس - حلب - سوريا - ط 2 - 1986م.
- 45-طبقات فحول الشعراء - لابن سالم الجمحي -

- بيروت - ط 4 - د/ت.
- 67-المال والنحل للشهمستاني - تقديم وتعريف د. حسین جمیة - دار دائمة - دمشق - وبيروت - ط 1 - 1990م.
- 68-منهاج السبلاء وسراج الکباء - حازم القرطاجي - تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة - دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط 2 - 1981م.
- 69-السقاپض - لأبی عبدة معمرة بن العتنى - اعتراف المستشرق الإنگلیزی بیغان - دار صادر - بيروت - بيروت - د/ت (صورة عن طبعة لیدن - 1905م).
- 70-نهاية الأرب في فنون الأدب - للتوری - تصحیح أحمد الزین - وزارة الثقافة والإرشاد القومی - القاهرة - د/ت.
- 71-النهاية في غریب الحديث والأثر - لابن الأثیر الجزری - تحقيق طاهر أحمد الزاوی ومحمود محمد الطناھی - القاهرة - 1963م.
- 72-وفیات الأعیان وأنباء وبناء الزمان - دار خلکان - تحقيق الدكتور احسان عباس - دار صادر - بيروت - 1994م.
- للنسوی) تحقيق لورخصت هنفر - بيروت - 1903م.
- 59-كتاب خلق الإنسان - ثابت بن أبي ثابت - تحقيق عبد المستوار أحمد فراج - مطبعة حکومة الكويت - طبعة ثانية مصورة - 1985م.
- 60-لسان العرب - لابن منظور - دار صادر - بيروت - 1955-1965م.
- 61-اللمع - لأبی نصر السراج - نشرة نیکلسون - لندن - 1916م.
- 62-المخصص - لابن سیده - تحقيق لجنة احياء التراث العربي - دار احياء التراث العربي - بيروت - د/ت.
- 63-مروج الذهب ومعادن الجوهر - للمسعودی - تحقيق محمد محیی الدين عبد الحمید - مطبعة المساعدة بمصر - ط 4 - 1964م.
- 64-المعمرون والوصايا - للسجستانی - تحقيق عبد المنعم عامر - دار احياء الكتب العربية - لصاحبه عیسی البابی الحلبي - القاهرة - 1961م.
- 65-المفازی للواقدی - تحقيق الدكتور مارسدن جونس - عالم الكتب - بيروت - د/ت.
- 66-مقدمة ابن خلدون - دار احياء التراث العربي

## المجتمع و المرأة في شعر أبي العلاء المعري

جمانه طه<sup>(١)</sup>

يسرق للمرء أن يصحب شاعرًا من الشعراء كالبحيري أو أبي تمام أو أبي الطيب ند المتنبي، وقد تطرب لهؤلاء في ما جلت به قرائحهم من غزل أو وصف أو مدح أو رثاء، ولكن صحبة أبي العلاء المعري فيها الكثير من المشقة والكثير من العناء، فأنت مع شاعر يحشوب الآفاق وهو قابع في معزله، متوجد مع ذاته، ينتقل بك في هذا الوجود الفسيح الفاسد، فيحيط لك الكثيف من أستاره والغامض من أسراره، فلا تدرك أنت في عالم الشعر ألم في عالم الفكر. وهذه لغته التي يحدثك بها، تعرفها المعاجم ويتكلم بها أرباب الأدب. تصنف إليها، فإذا هي لغة متمردة مشاكسة، تحمل من قلق الفكر وحيرة النفس وتوجه الروح، ما يحملك على لا تجد في الوجود سوى القلق والحيرة والتراجع.

•••

كان أبو العلاء (أحمد بن عبد الله التوخي)، واسع الثقافة جم الإطلاع، شغوفاً بتنصي المعرفة وتنقيح ما أتته العقول من علم وفلسفة وشعر وحكمة. وكان لا يفتّن بصفى إلى ما شاع من أصول البيانات وحقائق العدل والنحل، واختلاف الفلسفه. وكان لا يفتر عن التعرف إلى علم الفلك والنجوم وطبائع الحيوان، ووظائف الجماد، ما جل منها وما دق، وما خفي وما ظهر. وإن لم يقل:

ما مر في هذه الدنيا بمن زمن إلا وعندى من أخبارهم طرف

ولا عجب في ذلك، فقد نشأ أبو العلاء في أسرة عريقة وفي كتف والد عرف بالعلم والقضاء والشّراء. كما أنه عاش مع عصر كانت فيه المعرفة والعلوم قد تشعبت مسالكها وتنوعت فنونها، وأشتد التزاح بين أصحابها والمشتغلين بها.

وقد دفعه طموحه العلمي إلى ترك المعرفة وأهله فيها، وشد الرحال إلى بغداد لملقاء العلماء،

<sup>(١)</sup>باحثة سوريّة.

وللاطلاع على ما حرته خزانة بيت الحكمة من كتب وعلوم.  
 **وبالعراق رجال قريرهم شرف هاجرت في حبهم رهطي وأشعاعي**

ولا ننسى الدور الذي لعبه الواقع الاجتماعي والثقافي في حياة أبي العلاء الفكري، هذا الواقع الذي أخذ يتأثر بوطأة السياسة والحكم، ويشترك في توجيهه مجرى الأحداث وتحديد سير الحياة العامة إلى حيث قدر لها في تلك الزمان.

فالحوادث السياسية "التي تقلب على حلب ومعرة النعمان منذ نشأة أبي العلاء حتى أيام شيخوخته، كانت سلسلة من الأهوال والفتن، فإلى منازعات الحكام والولاة والطامعين الفاطميين في الجنوب، كانت زحوف البيزنطيين قد استشرت في الشمال وباتت تهدد حلب وما حولها بعد استيلائهم على أنطاكية<sup>(1)</sup>".

وهذه الأجواء المضطربة، "التي تقرن عادة بتراثي العبادى الأخلاقية واضطراب المعتقدات الدينية واستشراء الفساد، تركت آثاراً عميقـة في نفس أبي العلاء، حيث يتجلـى ذلك في شعره ونثره<sup>(2)</sup>".

وتمرى بنت الشاطئ أن النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، قد شهد بهذه انهيار الدولـات الفتية التي قامت في أقطار الدولة العربية الإسلامية، وكان لها من القوة ما هيـا لها الظفر والاستقلال الذاتـي، مع التبعـة الرسمـية لبغداد مركزـ الخلافـة. كما كان لها دور واضحـ في التهـوشـ بالأقالـيمـ ظـلـ ما يـشبهـ نظامـ الحكمـ المحليـ.

وكان من الممكن لو أسعـتـ الظروفـ وقبلـتـ سنةـ الحياةـ، أن تقوـيـ الدولةـ الإسلاميةـ بـقوـةـ اـفـطـارـهاـ وـهـمـ أـمـرـانـهاـ، لكنـ ضـعـفـ السـلـطـانـ المـركـزـيـ بـبـغـدـادـ عـجـلـ بـانـهـارـ هـذـهـ الدـوـلـاتـ القـوـيـةـ فـيـ الأـطـرافـ، حيثـ كـانـ الـأـمـرـاءـ مـلـزـمـينـ بـالـحـرـصـ عـلـىـ الـاـرـتـيـاطـ الـاسـمـيـ بـخـلـيـفـةـ الـمـسـلـمـينـ، اـحـتـقـاطـاـ بـالـمـظـهـرـ الـدـينـيـ لـقـيـادـةـ الـجـاهـيـرـ الـمـحـكـومـةـ. فـكـانـواـ يـلـتـمـسـونـ السـنـدـ الـشـرـعيـ لـعـرـوـشـهـ بـوـلـاءـ جـبـريـ للـخـلـافـةـ، تـدـعـيـمـاـ لـسـلـطـتـهـ الـإـقـلـيمـيـةـ وـكـسـبـاـ لـطـاعـةـ الـمـحـكـومـينـ. فـكـانـ قـائـمـ بـلـيـلـ مـلـغـ الـقـوـةـ وـالـنـفـوذـ، يـسـتـطـيعـ أـنـ يـخـرـجـ عـلـىـ الـأـمـرـ إـذـاـ اـشـتـرـىـ تـأـيـيدـ الـخـلـافـةـ. وـكـلـ مـظـهـرـ مـنـ مـظـاهـرـ الـضـعـفـ فـيـ وـلـاءـ الـأـكـالـيمـ يـعـالـجـ الطـامـحـونـ مـنـ جـنـدهـ وـموـالـيـهـ، أـوـ جـيـرـانـهـ وـمـنـافـسـيـهـ بـضـرـبةـ بـأـنـرـةـ بـيـارـكـهاـ الـخـلـافـةـ فـيـ بـغـدـادـ.

كلـ هـذـاـ التـخـيطـ فـيـ الإـدـارـةـ السـيـاسـيـةـ يـسـتـشـرـيـ وـيـتـقـاـمـ، وـالـشـعـوبـ بـمـعـزـلـ عـنـ هـذـاـ كـلـهـ أـوـ بـعـضـهـ، تـسـمـعـ بـهـ أـوـ تـشـهـدـ وـلـاـ فـرـقـ عـنـهـ بـيـنـ غالـبـ أـوـ مـغـلـوبـ، وـلـاـ بـيـنـ حـاـكـمـ شـرـعيـ أـوـ غـيرـ شـرـعيـ.

وـقـدـ شـهـدـ الـقـرنـ الـرـابـعـ بـدـاـيـةـ تـرـنـحـ إـمـارـاتـ الـأـكـالـيمـ تحتـ وـطـأـ التـنـافـسـ وـالـقـاطـنـ وـلـطـمـاتـ الـدـنـ وـالـكـيدـ، وـالـعـدـوـ وـاقـفـ بـالـمـرـصادـ يـتـبـصـ بـهـ الـدـولـاتـ، وـإـلـاـ فـماـ بـالـأـبـيـ الطـيـبـ الـمـتـبـيـ بـجـنـازـ الـطـرـيقـ

<sup>(1)</sup> رسائل أبي العلاء، المقدمة. شرح د. تحقيق د. عبد الكريم خليفة

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، المقدمة.

إلى إمارة الحمدانيين في حلب وهو يبصر هذا التقىك في الحكم والتفسخ في السياسة، فينشد:  
 لا أقتري بلداً إلا علىَ غربَ  
 ولا أحقُّ بخاتِي غَيرِ مُضطفِنِ  
 إلا أحقُّ بضربِ الرأسِ من وثنِ<sup>(1)</sup>  
 ولا أعاشرُ من أملأهم ملكاً

امتد هذا التقىك وتعاظم في عصر أبي العلاء، فقلب الدولة في بغداد قد وهي وتصدع، وأصبحت مراكز الحكم مسرحاً للقتن والمؤامرات، وسوقاً للصفقات، وموطناً للساتش والمؤامرات، إذ ضعف شأن القائمين بالأمر في بغداد، وتسلط الآتراك فأكثروا فيها الفساد، حتى صرخ أبو العلاء متبرماً متذمراً:

أمرتُ بغيرِ صلاحها أمراؤها  
 فقتلوا مصالحها وهم أجراوْها  
 مُلُّ المقام، فكلم أعاشرُ أمةَ  
 ظلموا الرعيةَ واستجذروا كيدها  
 وبقال إنَّ الحاكمَ الفاطميَ لما سمع أبيات الموريَ هذه، صاح: (لقد صدق)، ولهذا نقتل بعضهم  
 ونجس بعضاً<sup>(2)</sup>.

وقد جلجلت في ذلك العصر أصوات بنحل دخيلة وملل طارئة، من منوية وحلولية وتanax وزندقة، وجريبة وقدرية، ومنية وشيعية، ومنتزلة وأشعرية، حتى تفتت الحقيقة، واختلت الموازين وتاهت القيم. فأصبح العاقل الحكيم في ذلك العصر يخاف أن يجار أو يجهر برأيه أو بمعتقداته، فهو مضطرب إلى الصمت تارة، وإلى الهمس تارة أخرى، مخافة من أذى الحكام أو ثالب العامة، أو عداء من تصريحهم لواذع أبي العلاء من جهة المتفقهين، أو من أصحاب الفرق المتفتنين. أما الآراء الباطلة والمعتقدات المنحرفة فهي تصل إلى الأسماع بصوت جهير لا يخاف صاحبه القمع ولا يخشى الرقابة، يقول أبو العلاء:

إذا قلتُ المحالَ رفعتُ صوتي  
 وإنْ قلستَ اليقينَ أطلَّتْ همسِي  
 ويقول متعجبًا في موضع آخر:

ما للمؤمنِ يُنطِقُ بالتلادي  
 وما للحقِّ يهمنُ في السُّرارِ

وقد هاجم أبو العلاء في شعره الأفراد، وعاد سلوك أولئك الذين يتذدون المبادئ والعقيدة وسليمة للوصول إلى مكاسب شخصية. ولم يخف عليه، أن هنالك فرقاً بين الموقف تجاه فلسفة هذه الحركات ومبنيتها وبين الموقف تجاه القادة، أو المستغلين لهذه المبادئ والأفكار.<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> العرف للطيب في شرح نيون أبي الطيب، ص 170 / أكتري: أتبوع - الغرر: التعرض للهلكة.

<sup>(2)</sup> زربة الدهور، مارون عبد د. ص 129

<sup>(3)</sup> رسائل أبي العلاء، المقلمة.

لهذا لا غرو أن يتأبى عليه هؤلاء الجهلة من المتفقين، الذين يضللون العامة بجهلهم وقلة تبصرهم، ثم يفعلن بخلاف ما هم به يأمرون:

**رويدك قد غررت وأنت حَرْ**

**بِحَرْمٍ فَيَكُم الصَّهَباء صَبَحاً**

**صاحب حيلة يعظ النساء**

**ويشربها على عنْدِ مسَنَاء**

وكيف لا يعاديه أصحاب الفرق واللحل، وكل منهم ينافس الآخر ويسعى إلى التسلط على أفكار الشعب وأمتلك أكبر عدد ممكن من الأتباع والمربيين، حتى وقف هذا الشعب حائراً لا يهتدى إلى طريق ولا يسترشد إلى سبيل:

**وَجَدَتُ النَّاسَ فِي هَرْجٍ وَمَرْجٍ**

**أَفْيَ الدُّنْيَا لَهَا اللَّهُ حَقُّ**

**غَوَّةٌ بَيْنَ مَعْتَزَلٍ وَمَرْجِي**

**فُطَابَةٌ فِي حَنَامَهَا سَرْجٌ<sup>(١)</sup>**

وبينظر أبو العلاء إلى أصحاب هذه الفرق، وتصل إلى أسماعه أنباء مناظراتهم ومجادلاتهم، فينكر حجتهم الباطلة، وادعائهم الواهية، ويأسف للحقيقة تضيع في أيدي العابثين والهازلين، فلا يتوانى عن السخرية بهم والإزارء عليهم، فيتم قاتلًا:

**وَأَعْلَمُ أَنَّ ابْنَ الْمَعْلُومَ هَازِلٌ**

**بِأَصْحَابِهِ وَالْبَاقِلَانِيِّ أَهْزَلٌ**

**وَصَحِبَتْهُ فِيهَا الْكِتَابُ الْمَنْزَلُ**

**وَكُمْ مِنْ فَقِيهٍ خَلَطٌ فِي ضَلَالٍ**

وابن المعلم هذا، هو محمد بن محمد الذي عاصره أبو العلاء ومات سنة 413هـ، وقد انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته. أما الباقلاني، فهو محمد بن الطيب المتوفى سنة 403هـ، وإليه انتهت رئاسة الأشاعرة في وقته.

لقد كان بعض الناس يرون في هذه الخصومات والمناظرات ظهوراً من مظاهر التعذبة الفكرية، ولوانا من ألوان النشاط المعرفي الذي بدأ في القرن الثاني واستمر في تقاضمه إلى أيام أبي العلاء، كما يرون فيه إثباتاً لحرية الرأي وتنوع الثقافة في ظل الحكم الإسلامي المجيد. ولكن أيام العلاء لم يكن يرتكن إلى هذه الروحية ولا يتسبّب إليها، بل كان يرى أن الشريعة الإسلامية السمحاء، جاءت بما يقبله العقل ويقرُّ به المنطق. أما ما سوى ذلك، فهو ضرب من ضروب التفسخ العقائدي، ونزعة من نزعات النفس التي تقودها الأهواء إلى التحكم والتسلط، بنية البحث عن المكاسب الدنيوية الفانية والإعراض عن الأصول الشرعية الموصولة إلى الأخرى الباقية.

وها هو ذا يفصح عن ذلك بكل جرأة وصراحة، قاتلاً:

<sup>(١)</sup> لزور ما لا يلزم، للمعربي: شرح نديم عدي // 342 وعلى هذه الطبعة اعتمدنا في رواية الأشعار التي وردت في هذا البحث.

وَإِمَادِيْنُهُمْ دِيْنُ الْزَنَادِيقِ  
وَالْعُقْلُ أُولَى بِكَرَامٍ وَتَصْبِيقِ

تَسْتَرُوا بِأَمْوَالِ فِي دِيَاتِهِمْ  
نَكْذِبُ الْعُقْلَ فِي تَصْدِيقِ كَلَبِهِمْ

وفي موضع آخر من لزومياته، يعود إلى أهمية تحكيم العقل في نبذ ما يشيع في الناس من آراء هذه الفرق وتشدقات هذه المذاهب. فهو لا يوارب ولا يجامل، بل يصرح بأسماء هذه الفرق وبأسماء أصحابها، كما يتبعي لصاحب الرأي الحر والعقل المستير والمتفق الذي سيحفظ له أنه كان شاهداً علينا على عصره، لا ينقد كما تقاد العامة، ولا يسام كما تسام الدهماء، فيقول:

نَاطِقٌ فِي الْكِتَابَةِ الْخَرْسَاءِ  
مُشِيرًا فِي صَبْحِهِ وَالْمَسَاءِ  
عَنْدَ الْمَسَبِيرِ وَالْإِرْسَاءِ  
لَجِرْ الدَّنْسِيَا إِلَى الرُّؤْسَاءِ

يَرْجِي النَّاسَ أَنْ يَقْوِمَ إِمَامٌ  
كَنْبَ الظُّنْنِ لَا إِمَامٌ سُوَى الْعُقْلِ  
فَبِذَا مَا أَطْعَثَهُ جَلَبَ الرَّحْمَةَ  
إِنَّمَا هَذِهِ الْمَذَاهِبُ أَسْبَابٌ

وأيضاً حمل أبو العلاء على بعض الفرق الصوفية، التي حادت عن البنابيع النقية للتصوف، وسرت في صفوتها أشكال من الرقص والاهتزاز؛ وليس ذلك من الدين في شيء. يقول فيهم:

فَقُلْ لَهُمْ وَأَهْنِ بِالْحَطْلَوِ  
كُلُوا أَكْلَ السَّبَهَانِ وَارْقَصُوا لِي

أَرِي جَيْلَ التَّصَوُّفِ شَرِّ جَيْلِ  
أَقْسَالَ اللَّهِ حِينَ عَبَدَتُمُوهُ

بهذه البصيرة النافذة وبهذا الفكر المفتح، يدرك أبو العلاء أن المذاهب لم تتم عن خلاف في العقيدة أو تنوع في الرأي، وإنما نجمت لأبعاد سياسية ونوازع دنيوية، الغرض منها تقوية السلطان وخدمة أصحاب الصولجان.

\*\*\*

عندما نظم أبو العلاء شعره وكتب نثره في رسائله المختلفة، لم يقتصر في كتاباته على النقد السياسي والأخلاقي والاجتماعي، وإنما تجاوز ذلك إلى تصوير المثل الإنسانية العليا. فخاض في معظم ميادين الفكر، وتحدث في الإيمان والملائكة والرسل والشرائع والمذاهب والتقوى والعلق والمجتمع والطبيعة البشرية والسياسة والإدارة. وكانت له آراؤه الخاصة ب الرجل الدين وبالعامة والمرأة والزواج والنسل والزهد والجسد والروح.

وأغلب الظن أن التسكك والابتعاد عن مباحث الحياة أعطياً لها العلاء، صفاء في الروية وعمقاً في التفكير.

على سن ابن تجربة مسن

عرفت صروفة، فلزمت منها

وقد عبر عن اختياره الواسع للحياة:

خبرت البرايا والتصطاد والغنى

وخفض الحشائيا والوجيف مع السفر

ولا سيما أنه تسك بعده بلوغه سن الأربعين، كما يقول:

تسكت بعد الأربعين ضرورة ولم يبق إلا أن تقوم الصوارخ

كان أبو العلاء يدعو إلى الخير ويحض على إصلاح النفوس والصدق في القول والعمل، ويكره النفاق والزيف والظاهر. ويرى أن من يتصرف بهذه الصفات هو ضعيف جبان، يستر عجزه عن الجهر بالحقيقة والجرأة عليها بالنفاق والمواربة وإن أحرجه ذلك إلى الحلف الكاذب واليمين الغموس:

أمسى النفاق دروعاً يستجن بها

من الذئب، ويقوى سرداها الحليف

إذ لا تظهر آفة النفاق إلا في مجتمع التوت فيه أعناق القوانين وتهنكت لستار الشرائع والسنن،  
سيطرت الرهبة على أفراده من حاكم ظالم أو نظام جائز.

لكنه مع هذا يجد العذر للناس في النفاق الاجتماعي، لأن الضرورات تتبع المحظورات،  
فالإنسان محكوم بأحد خياراتين، إما رفقة منافق أو وحدة ميتة:

تخير. فاما وحدة مثل ميتة

واما جليس، في الحياة منافق

حتى إنه، برغم اعزالة الحياة الاجتماعية، يجد نفسه في بعض الظروف مضطراً لاتخاذ  
مواقف مناقضة لأسلوبه في الحياة، فيقول:

لولا الحوادث لم أركن إلى أحد

من الأيام، ولم أخذ إلى وطني

على أن ما كان ينكره أبو العلاء أشد الإنكار، أن معظم الناس قد حسبيوا التدين مجرد عبادات جسدية وحركات بدنية، إذا أدتها المرء فقد التزم بطاعة الله وحظي برضوانه، وهو غافل عن أن الفرض من هذه العبادات، ليس تكيد الجسد أو أنها من للتعب والتضييب، وإنما هو السمو بالروح والارتفاع بالنفس والصفاء في العمل والإقبال على الخير:

ما الخير صوم يذوب الصائمون له

ولا صلاة، ولا صوف على جسد

ونفضك الصدر من غل ومن حسد

ويقول في الفصول والغایات: "صوم النية أفضل من الصيام لأن الجوارح تتبع القلب، وربما

صامت اليد وأفطر اللسان<sup>(١)</sup>.

وفي موضع آخر من اللزوميات يؤكد هذا المعنى، وبين أن الحكمة المرجوة تكمن في لجم النفس عن لطاعها المائية، وكفها عن أهوانها الدنيا:

سبعين لا سبعاً فلست بناسك  
سبعين وصل وطف بمكة زائراً

جهل الدياتة من إذا عرضت له  
أطماءه، لم يلف بالمتعمدة

وانتصاراً لآرائه وموافقه يطالعنا أبو العلاء في كثير من المواقع في لزومياته، بضرورة الأخذ بأسباب العلم والفهم، وتحكيم العقل في إدراك حقيقة الأمور وتبصرها على الوجه الذي يسلح المرأة بالقدرة على نبذ الجهل والخرافه والاحراف.

ويأخذ على عامه الشعب، كما يقول عمر فروخ، جهله وانقيادهم للشعوذات العمياء والساخفات وتحركهم بلا روح عند قيامهم بواجباتهم الدينية. ويستشيط غضباً بصورة خاصة على الذين يستسلمون إلى الأباطيل والتراهات وعلى الذين يستقیدون منها ويعيشون على حساب الشعب الساذج باسم السلطة أو الدين أو العلم<sup>(2)</sup>.

وتشتد ثوره شاعرنا وتطلع صيحاته، وهو بري فنلت من أصحاب العقول المريضة يضللها المنجمون ويزرري بإنسانيتها المشعوذون. فيرسم لنا صورة من صور الجهل والغباء، تظهر بوضوح ما كان شائعاً في عصره من تضليل العامة والفتى بعقلهم، فيقول:

ـ نجمون، وما يدرون لو مُنلوا عن البوعضة، أُنس منهم تقفـ

ونلك أن هؤلاء المنجمين، يوهون العامة أنهم عارفون بأسرار النجوم وأثارها وهي البعيدة القضية، ومع ذلك فهم غافلون عن رؤية بعوضة صغيرة تحط بجانبها على جزء من أجسامهم. رتّاعظم سخريته من الذين يلجؤون إلى التنجيم لمعرفة الغيب، ومن المنجمين الذين جعلوا للتنجيم مهنة للارتزاق ووسيلة لابتزاز الأموال. وهذه امرأة جاهلة، تمكن منها الجهل والحمق والاعقاد بالتجريم، وقد وضعت ولديها، دفعتها اللهفة وجحدها هذا الوليد إلى أن تعرف قبلًا كم سيمتد به العمر.

فبالغ المنجم في مجاملته، وأخبر المرأة أن ولديها سيعيش مائة عام لعلها تفرح بذلك وتتفعم إليه العال عن رضى واطمئنان، ولكن قدر الله كان سابقًا لكتبه والتخرص والادعاء، فباغت الموت هذا الوليد ولم يتتجاوز شهره الأول:

ـ سألت منجمها عن الطفل الذي  
في المهد كم هو عاشر من دهره  
وأنس العمام ولديها في شهرهـ

<sup>(١)</sup> الفصول والثوابات، للمعربي، ص 390.

<sup>(2)</sup> حكيم المعرفة، لمصر فروخ، ص 50 نقلاً عن "حقيقة النصل في اللزوميات، لابن سعيد".

ولا يدع المعرى المرأة المنكوبة بوفاة وحيدها وشأنها، بل يستهجن حزنها ويتعجب من بكتها:  
**بكت وساعدها ناسٌ وبكونة  
فُمْ أسرى مُنَايَاهُ فَما لَهُمْ  
إِذَا أَتَاهُمْ لَسْرِيرٌ لَا يَكُونُونَ**

ولم تنجُ الدنيا ومن يعيش فيها من سخط أبي العلاء، بل إنه امتد حتى شمل آدم الذي يرى فيه المعرى أصل البلية والشروع، ويرى في نسله البشري نسل زنى:  
**إِذَا مَا ذَكَرْنَا آدَمًا وَفَعَالَهُ  
وَتَزَوَّجَهُ ابْنِيهِ لِبْنَتِيهِ فِي الدَّنَى  
عَلِمْنَا بِأَنَّ الْخَلْقَ مِنْ أَصْلِ زَنْبَةٍ  
كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ طَبَقَاتِ الْمُجَمَّعِ بِمَنْجَاهَةِ نَقْدِهِ الْلَّازِعِ، فَقَالَ مِنْ ((الأَمْرَاءِ لِعَدَمِ جَارِتِهِمْ  
وَفَسَادِهِمْ، وَشَبَهُهُمْ بِالسَّلَّابِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ). وَلَمْ يَخْشِ مَهَاجِمَةِ طَبَقَاتِ الْعُلَمَاءِ الْهَامِةِ بِقَسْوَةِ أَكْبَرِ،  
وَاعْتَبَرُوهُمْ مَسْؤُلِينَ عَنْ فَسَادِ الْمُجَمَّعِ. فَكَانَ فِي نَظَرِهِ أَغْلَبُ الْفَقَهَاءِ وَالنَّسَاكِ وَالدُّعَاءِ مِنَ الرَّافِعِينَ  
وَجَهَلَةَ<sup>(١)</sup>)**

وَهَا هُوَ ذَا يَهُجُّ أَحَدُ الْمُتَدَبِّرِينَ، فَيَقُولُ:  
**بِخَلْفِ اللَّهِ تَعَبَّدُنَا  
تَأْمَرُنَا بِالْزَهْدِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ  
وَيَقُولُ أَيْضًا:**

**تَوَهَّمْتُ يَا مَفْرُورُ أَنِّكَ ذَيَّنَ  
تَسِيرَ إِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ تَسْكُناً**

وَهَذَا يَبْيَنُ أَنَّ أَبَا الْعَلَاءِ لَا يَفْصِلُ بَيْنَ الدِّينِ وَالْأَخْلَاقِ، فَهُمَا فِي يَقِينِهِ صَنْوَانٌ مَتَّلَازِمَانْ فَالَّذِينَ  
أَخْلَاقُهُمْ، وَالْأَخْلَاقُ دِينٌ، وَالْمُتَدَبِّرُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الَّذِي يَتَمْتَعُ بِالْخَلْقِ الْحَسَنِ وَالنَّصْرَفِ السَّلِيمِ.  
وَلَهُذَا يَقُولُ أَيْضًا:

**هَفْتُ الْحَنِيفَةَ، وَالنَّصَارَى مَا اهْتَدَتْ  
اثْنَانِ أَهْلِ الْأَرْضِ: نُوْعَقْلُ بِلَا**

وَقَدْ ثَارَ المعرى على الاستبعاد الذي يفرضه الطغاة، مثل القانون والدولة وال الحاجة. فأخذ  
يعرض بسياسة الحكام الذين يفرضون على الرعية ضرائب ورسوماً، ولا يقدمون لها في المقابل

<sup>(١)</sup> حقيقة النسل في اللذريويات، لعلي سعد غالبي، ص. 50.

شيئاً:

فَلَمْ تُؤْخِذْ جَزِيَّةً وَمَكْوَسٌ

وَأَرَى مَلَوِّاً لَا تَحْوِطُ رِعْيَةً

لَا عَقَادَهُ أَنَّ السَّاسَةَ فِي عَصْرِهِ، يَصْرُفُونَ أُمُورَ الدُّولَةِ وَالرُّعْيَةَ بِغَيْرِ عَقْلٍ وَتَفْكِيرٍ، فَيَقُولُ فِيهِمْ:  
 يَسُوسُونَ الْأَمْوَارَ بِغَيْرِ عَقْلٍ  
 وَنَفَذُوا أَمْرَهُمْ فَيُقَالُ سَاسَهُ  
 وَمَنْ زَمِنْ رِيَاسَتَهُ خَاصَّهُ

وَيَدْعُوهُمْ إِلَى اسْتِخْدَامِ الْعُقْلِ فِي إِدَارَةِ الْبَلَادِ وَسِيَاسَتِهَا، قَاتِلًا لَهُمْ:  
 وَإِذَا الرِّنَاسَةَ لَمْ تُصَنَّعْ بِسِيَاسَةً  
 عَقْلَيَّةً، خَطِئَ الصَّوابُ السَّائِسَ

وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَحْصُرُ أَبُو الْعَلَاءِ السَّوَءَ فِي السِّيَاسَةِ، فَالسَّوَءُ مُوْجَدٌ فِي الْحَيَاةِ بِكُلِّ أَشْكَالِهَا  
 وَتَفَاصِيلِهَا مَا دَامَ الْإِنْسَانُ يَحْيَا عَلَى وَجْهِ الْبَسِيْطَةِ، وَهَذَا مَا جَعَلَهُ يَنْفَضِلُ الْجَمَادَ عَلَى الْإِنْسَانِ.  
 فَالْجَمَادُ لَا يَظْلِمُ وَلَا يَكْنِبُ، بَيْنَمَا الْإِنْسَانُ يَفْعَلُ كُلَّ الْأَمْرَيْنِ:

يَخْسِنُ مَرَأَى لِبَنَى أَدَمَ  
 وَكَلَمُهُ فِي الذُّوقِ لَا يَعْنِبُ

أَفْضَلُ مِنْ أَفْضَلِهِمْ صَخْرَةً  
 لَا تَظْلِمُ النَّاسَ وَلَا تَكْنِبُ

يَحْذِرُ الْمُعْرِي فِي شِعْرِهِ مِنَ النَّاسِ جَمِيعَهُمْ، الْأَقْرَبُ وَالْأَبْعَدُ، وَيَحْضُرُ عَلَى عَدْمِ الْاِتِّخَادِ  
 بِظَاهِرِ الْمَوْدَةِ، فَيَقُولُ:

وَاحْذَرُ مِنَ النَّاسِ أَدْنَاهُمْ وَأَبْعَدُهُمْ  
 وَإِنْ لَقِيْوكَ بِتَجْجِيلٍ وَتَرْحَابٍ  
 وَأَيْضًا:

فَلَا يَفْرُرُكَ يَشْرُرُ مِنْ صَدِيقٍ  
 فَبَانُ ضَمِيرِهِ إِحْنُ وَخَبِّ<sup>(۱)</sup>

فَالْعَصَا الَّتِي يَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا أَبْرُّهُ بَهْ مِنْ صَاحِبِهِ أَوْ خَلِيلِهِ:  
 عَصَا فِي يَدِ الْأَعْمَى، يَرُومُ بِهَا الْهَدَى  
 أَبْرُّهُ مِنْ كُلِّ خَلْ وَصَاحِبِهِ

وَبَعْدَ هَذِهِ الْأَقْوَالِ لَا أَطْنَأُ أَنَا نَسْتَغْرِبُ فِيمَهُ لَفْظَةُ الْخَلْ وَتَقْسِيرُهُ لَهَا. فَالْفَلْفَظُ فِي مَفْهُومِهِ مَا هِيَ  
 إِلَّا دَلِيلٌ عَلَى الْاِخْتِلَافِ فِي الْوَدِ، حِيثُ يَقُولُ:

بَانُ، فَسَى وَدَهُ، اخْتَلَالٌ  
 وَالْخَلُ، فَسَى لَفْظَهُ، دَلِيلٌ

نَظَرُ الْمُعْرِي إِلَى النَّاسِ قَاطِبَةً نَظَرَةً سُخْرِيَّةً لَا شَفَقَةَ فِيهَا، تَمَّ عَلَى الْعَدِيدِ مِنْ خَيَّابَهُ الشَّخْصِيَّةِ  
 وَإِخْفَاقَهُ فِي طَمْوَحَاتِهِ. لَكِنَّهَا تَثْبِتُ ذَكَاءَهُ وَنَفَادَهُ النَّفْسِيِّ وَإِصَابَتِهِ فِي أَحْكَامِهِ الْفَنِيَّةِ مَعَ ذَلِكَ

<sup>(۱)</sup> الإِحْنُ: الْحَقْدُ وَالْبَغْضَاءُ. وَالْخَبِّ: الْمَكْرُ وَالْخَدَاعُ.

بالمعلومات الاجتماعية والتاريخية.

وفي رأي الباحث الفرنسي هنري لاوست، أن أبا العلاء أراد بهذه السخرية أن ينبه الناس إلى واقع يعيشون فيه لعلهم يفيقون إلى أنفسهم، ويستدركون ما أوقعوا بأيديهم على حياتهم من شقاء.

وقد رأى هذا الباحث: (أن نقطة انطلاق فلسفة أبي العلاء إنما هي من الشعور العميق بالمرارة والتشاؤم الأليم البادي، وقبل كل شيء إنه وليد الاعتقاد بفساد الطبيعة البشرية فساداً كلياً غير قابل للإصلاح).

وهو يعلل ذلك بغلبة الأهواء والمطامع والشهوات وعجز العقل عن كبحها. فحياة الإنسان التي هي مسخة لقدر محظوظ، وقد أفسدها هبوط الروح إلى الجسد الخبيث، وأنذلتها الأهواء والمجتمع، تحمل في ذاتها تناقضات مأساوية. فهي تصبو إلى البقاء والافتتاح، ولكنها لا تجد بعد سنتين سوى الموت والعدم<sup>(1)</sup>.

لذا ((آثر الموري الفناء التام وعدم المطلق على الوجود والكونية، لافتتان الحياة بالعذاب وأمتناجها بالشر وإيقارها من المسرات))<sup>(2)</sup>.

وتنمى على الإنسان أن يبحث عن خلاصه، بعيداً عن أباطيل هذه الدنيا وعذاباتها، فيقول:

**هي العذاب، فجئوا في ترحككم إلى سوهاها، حلوا الدار إعذاباً**  
وبريشة فنان متشارم يرسم الموري للدنيا، صورة يكتفها الشر والألم والحزن ولا آثر فيها للسرور والبهجة:

**دنياك دارُ شرورٍ لا سرورٍ بها وليس يدرِّي أخوها كيف يحرسُ**

إن مواقف الموري السلبية من الدنيا ما هي إلا محاولة للتخفيف من مشاعر الإحباط التي كانت تلازمه. ونوع من الدفاع عن نفسه المقهورة بالإلحاد، لتعريف ما فاته مما حرمه الحياة من ملذات بسبب عاهته البصرية. فكان بهذا الشعر الناقد يلسم أزمته النفسية ويصدُّ عن روحه برودة العزلة، وتتجاهل الناس له وتجاهدتهم لمكانته الفكرية. يقول:

**لما رأيت سجاليا العصر ترخصتى ردت قدرى إلى صبري فأغلقى بي**  
حاول الموري من خلال شعره، أن ينشر مبادئ وقيمًا غائبة عن مجتمعه مثل العدل والصدق والمساواة. وكان يطمح إلى توفير السعادة والاستقرار لجميع البشر إنما كانوا، ومهما تعددت أجناسهم ومذاهبهم.

وهذا يؤكد أن نظرية الموري التشاومية لم تكن ترمي إلى هدم المجتمع، وإنما إلى تنبية الناس

<sup>(1)</sup> حياة وفلسفة أبي العلاء: هنري لاوست. تقدماً بتصرف عن "حقيقة الصدقة والصدق في لزوميات أبي العلاء الموري": للياس سعد غالى، ص 49.

<sup>(2)</sup> فلسفة التشاويم بين الموري وشوينهور: لطفي لكم، تقدماً عن اللياس سعد غالى.

يحبُّ دُنْيَا، حبًّا فَوْقَ مَا يَجِدُ

للتخفيف من حب الدنيا وتعلقهم بها:  
نَحْنُ الْمُبْرِيْأُمْسِيْ كُلُّنَا دَفَا

وَادَّبُ لِدُنْيَاكَ فَعْلُ الْغَابِرِ الْبَاقِي

وحتى لا يرکنوا إلى الكسل والتواكل:  
وَاعْمَلْ لِأَخْرَاكَ شَرْوِيْ مِنْ يَمُوتُ غَدًا

عَلَمًا أَنَّ رَأْيَ الْمُعْرِيْ فِي الْإِنْسَانِ ((لَمْ يَكُنْ بِأَحْسَنِ مِنْ رَأْيِهِ فِي الدُّنْيَا، فَقَدْ كَانَ لَهُ فَالِيَا وَعَلَيْهِ زَارِيَا)).<sup>(1)</sup>

وقد وجد في اعتزاله لهم منجة له من آثامهم وحمقهم وضيق أفق روبيتهم، وهو القائل:

طهارةً مثلي فِي التباعد عَنْتُمْ	عِدَاؤُ الْحَمْقِ أَعْفَى مِنْ صِدَاقَتِهِمْ
----------------------------------	--

وبسبب خبرته بما تتطوّر عليه النفس البشرية من رداء ونفاق، يدعو إلى عدم تصديق الناس المسلمين المستكينين لمصلحة أو رغبة في م quem، إذ لا خير فيهم. فيقول:

لَا خَيْرٌ فِي النَّاسِ إِنْ أَلْقَوْا سِيَادَتَهُمْ

وكي لا تُلْصَقَ بأبي العلاء وحده تهمة التشاوم وذم الدنيا، يذكر الدكتور شوقي ضيف في كتابه "الفن ومذاهبه في الشعر العربي"، أن أبي العناية والمتنبي قد سبق المعربي إلى نفعة التشاوم وذم الدنيا، فيقول: ((أما المتنبي فقد أشاع في ديوانه، وأكثره مدح، ضرباً واسعاً من التشاوم يعمه نقد شديد للحياة الاجتماعية؛ وبينما في الدنيا من آلام وتفکير في حقائق الحياة والموت))<sup>(2)</sup>.

لكنَّ هذه النظرة التشاورية إلى الحياة والإنسان، لم تحجب غريرة أبي العلاء وروبيه الاشتراكية وتفاعلاته مع الآخرين. فكان لا يستشعر السعادة إلا إذا استشعرها مجموع الناس. وكان يحس بالغصة إذا لم يعم الخير، البلاد كلها:

لَمَّا أَحَبَّتْ بِالْخَلْدِ فَرِداً

وَلَوْ أَنِّي حَبِّيْتُ الْخَلْدَ فَرِداً

سَاحَبَ لَيْسَ تَنْتَظِمُ السِّلَادَا

فَلَا هَطَّلَتْ عَلَيْهِ وَلَا بَارَضَيْ

وبدافع من هذا الشعور الإنساني العارم، يوصي بعيدة المريض والإحسان إليه:

فَخَفَّ وَخَفَّ أَنْ تُمْلِيَ الطَّبِيلَا

إِذَا عَدْتَ فِي مَرْضٍ مَكْثَراً

<sup>(1)</sup> الزمرد عند أبي العناية وأبي العلاء المعربي: لتركي المغفيس - مجلة جامعة الملك سلمان المجلد الرابع 1992م، ص 43.

<sup>(2)</sup> الفن ومذاهبه في الشعر العربي: شوقي ضيف، ص 281.

فاسف وإن كان شيئاً قليلاً وإن كان ذا فاقية مقتراً  
وبالعطف على الفقير بصدقة مادية أو معنوية:  
إذا أنت لم تُعطِ الفقير فلا يَبِينَ له منك وجهة المعرض المتهاون  
ويحضر على الابتعاد عن الحسد، وعلى مساعدة الأعمى بأخذ يمينه، وعلى الابتعاد عن الهمز  
واللمز، وعن تغيير أحد بعاهته.

وبرغم العزلة التي احتجب بها عن الناس، لم تغب عن ذهنه الصدقة ودورها في الحياة  
الاجتماعية، فبئن ما لها وما عليها من إيجابيات وسلبيات، وطالب بحفظ مودة الأصدقاء:  
فاحفظ أخاك وإن تبُّنْ أنتَ بالـ **السوداد**، ضـ **عيـه** مختـ **نه**

وبالمحافظة على الخلان:  
**وخلـك أفضـل مـن غـيره**

وبإيجاد العنر للصديق في حال تقصيره:  
**فـاعذرـ خـليلـك إـن جـفـاك وـلا تـجـذـ**  
لأن الحياة بغير أصدقاء مرأة ونافهة. ومن من لا يتنى أن يحظى بصديق وفي؟ أو ليست  
الصدقة من أهم أقانيم العلاقات الاجتماعية؟

وصدق أبو حيان التوحيدى حين قال: (النفس بالصديق آنس منها بالعشيق)<sup>(1)</sup>.  
وعندما يأتي أبو العلاء على ذكر الأبناء والزوجات، نراه يستتر جل طاقاته للتلميح بهم،  
والتحذير من غدرهم:

**وـخفـ من سـلـيلـك، فـهـوـ الحـنـشـ!**  
عروـسـكـ أـفعـىـ، فـهـبـ قـربـهاـ

ويحسد من أسعده ربـهـ بالعـقمـ، كـيـ لاـ يـلدـ:  
**أـرىـ ولـدـ الفـتـىـ عـبـنـاـ عـلـيـهـ**

وبينـتـ منـ يـولدـ لـهـ وـلـدـ فـيـ سنـ مـتأـخـرةـ، بـلـ يـرـثـ لـهـ:  
**جـنـىـ اـبـنـ سـتـينـ عـلـىـ نـفـسـهـ**

ويقترح على الآباء، تأديب أولادهم بالضرب:  
**فـاضـرـبـ وـلـيـدـكـ وـاـنـكـلـهـ عـلـىـ رـشـدـ**  
ولا نقل: هو طفل غير محتم

<sup>(1)</sup>رسالة الصدقة والصديق: لأبي حيان التوحيدى، ص 3.

وطالبهم في الوقت ذاته، بتكريمهم:  
 فَبَنْ يَعْشُ يُدْعَ كَهْلًا بَعْدَ أَعْوَامٍ  
 وَأَكْرَمُوا الْطَّفْلَ عَنْ نُكْرٍ يُقَالُ لَهُ  
 وَيَسْتَحْضُرُ فِي شِعْرِهِ صُورَةُ الْوَالِدِ الَّذِي رَبَّ أَوْلَادَهُ عَلَى الْمُحِبَّةِ وَالرَّفْقِ، وَعِنْدَمَا شَاخَ قَابِلُوهُ  
 بِالْجَفَاءِ وَالْعَقْوَةِ:  
 رَبُّهُمْ بِالرَّفْقِ، حَتَّى إِذَا  
 مُتَنَاسِينَ مَا قَمَ لَهُمْ مِنْ عِنَابِيَةٍ وَرِعَايَةٍ وَحَنَانٍ، فَيُقَولُ لَهُمْ:  
 وَلَا تُنَكِّرُوا حَقَّ الْكَبِيرِ، فَإِنَّهُ  
 لِأَوْجَبِ مَا تَعْرَفُونَ مِنَ النَّكْرِ  
 وَيُقَولُ أَيْضًا:  
 وَالْأَمُّ أُولَئِي بِاِكْرَامِ وَإِحْسَانِ  
 الْعِيشِ مَاضِ فَأَكْرَمَ وَالْدِيكَ بِهِ  
 وَلَا يَنْسَى أَبُو الْعَلَاءَ مَعانَةَ الرَّجُلِ الْمَسِنِ بِسَبِيلِ التَّقْدُمِ فِي الْعُمرِ، وَيَسْبِبُ مَشاعِرَ الْغَرَبَةِ الَّتِي  
 يَحْسُسُ بِهَا فِي بَيْتِهِ، مَعَ زَوْجَهُ وَأَوْلَادِهِ، فَيُصَفِّ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ:  
 إِذَا مَا أَسْنَ الشَّيْخَ أَقْصَاهُ أَهْلَهُ  
 وَجَارٌ عَلَيْهِ السَّجْلُ وَالْعَبْدُ وَالْعِرسُ

\*\*\*

لم تنتصر إنسانية أبي العلاء على الإنسان، بل امتدت حتى شملت الحيوان. فإذا لم يكن هو أول من دفع عن الحيوان، فهو بلا شك من الأوائل في العالم في هذه المسألة.  
 فقد طالب الإنسان بالرفق بالحيوان، ودعاه إلى عدم طلب القوت من الذبائح. وبدأ هذه الخطوة بنفسه، وترك أكل اللحم ومشتقاته رأفة بالحيوان وشفقة عليه.  
 فلا تأكلن ما أخرج الماء ظلاماً  
 ولا تتبعن قوتاً من غريض الذبائح  
 بما وضعت، فالظلم شر القبائح  
 ولا تفجعن الطير وهي غافل

وبناء على هذا الموقف، اتهمه ابن الجوزي بميله إلى مذهب البراهمة.  
 وقال أبو الفداء في مختصره، إن أبي العلاء (نسب إلى التمذهب بمذهب الهند لتركه أكل اللحم خمساً وأربعين سنة، وكذلك البيض والبن، وكان يحرم إيلام الحيوان<sup>(١)</sup>).  
 وتنسى أبو العلاء على الناس أن يحسنوا إلى الحيوان بجميع أصنافه، وأن يحرصوا على عدم إيذاء الطيور، وأن يكونوا لطيفين عند جندي السهل من خاليا النحل:

<sup>(١)</sup> انظر "المختصر في أخبار البشر": لأبي الفداء، حوارث سنة 449.

فِيمَا شَاءَ وَأَكْرَمَ عَشْرَةَ الْفَرَسِ  
لَا هُوَ فَلَوْهِ بِسَهْمِهِ الْكَنْتَافَ  
فَقَصَ عَنِ الدُّرُجِ أَوْ نَتَافَ  
فَاجْمَعَتِ إِلَى لَنْفَسِهَا النَّحلَ  
فَعَلَى ضَوْءِ رَوْبِيَّةِ التَّقْشِيَّةِ بَنِي مَذْهَبِهِ لِلْمَحْلُوقَاتِ جَمِيعَهَا: بَشَرًا وَحَيْوانَاتٍ، مَعَ أَنَّهُ فِي  
مَوَاقِفَ كَثِيرَةٍ يَفْضُلُ الْحَيْوَانَ عَلَى الْإِنْسَانِ:  
وَإِنَّا نَحْنُ بِهِمْ ذَاتُ أَرْبَابٍ

أَحْسَنَ إِلَى النَّافَةِ الْوَجَنَاءِ تَبَعَّثُهَا  
وَابِكَ عَلَى طَائِرِ رَمَاهِ فَتَنِي  
بَكْرٌ يَبْغِي الْمَعَاشَ مَجْتَهَدًا  
تَقِ اللهُ حَتَّى فِي جَنِي النَّحلِ شَرِتهِ  
فَعَلَى ضَوْءِ رَوْبِيَّةِ التَّقْشِيَّةِ بَنِي مَذْهَبِهِ لِلْمَحْلُوقَاتِ جَمِيعَهَا: بَشَرًا وَحَيْوانَاتٍ، مَعَ أَنَّهُ فِي  
مَوَاقِفَ كَثِيرَةٍ يَفْضُلُ الْحَيْوَانَ عَلَى الْإِنْسَانِ:  
**إِنَّ الْبَهَامَ مِثْلُ الْإِنْسَانِ غَافِلَةً**  
وَيَقُولُ:

سَبَبَتِي بِالْكَابِ بِفَانِكِ رَتَهِ  
أَقْلَمَ مِنْهُمْ شَرَا وَمَرْزَيَةِ  
فَمَهْمَا حَانَرَ الْإِنْسَانُ مِنْ قَسْوَةِ الصَّفَرِ، فَعَلِيهِ أَنْ يَحَانِرَ مِنْ بَنِي جَنْسِهِ حَتَّى إِنْ كَانَ مَحْرَمًا  
لِلْحَجَّ:  
**إِذَا مَا حَذَرْتُ الصَّفَرَ يَوْمًا فَحَذَرْتِي**  
وَيَعْتَبُ عَلَى الْإِنْسَانِ مُعَامَلَتِهِ السَّيِّئَةِ لِلدوَابِ، وَسُوْمَهُ لَهَا بِمُخْتَلَفِ أَنْوَاعِ الْعَذَابِ:

يَا ضَارِبَ الْعُودِ الْبَطْرَى وَظَهَرَهِ  
لَا وزَرْ يَحْلِمُهُ كَوْزَرُ الضَّارِبِ

وَيَطْلُبُ مِنْهُ أَنْ يَلْفَتْ عَنْيَاهُ إِلَى الطَّيْورِ، وَيَتَذَكَّرُهَا وَلَوْ بَشَرَةَ مَاءِ:  
**تَصَدَّقَ عَلَى الطَّيْرِ الْفَوَادِي بِشَرْبِي**

وَهَذَا يَعْيَدُنَا إِلَى مَا ذَكَرَهُ الْعَالَمُ مُحَمَّدُ كَرْدُ عَلِيٌّ فِي كِتَابِهِ خَطْطِ الشَّامِ، مِنْ (أَنَّ أَحَدَ الْوَاقِفِينَ  
فَكَرْ بِرِعَايَةِ اَنْطَيْورِ فَشَرَطَ صَنْعَ آتِيَّةِ تَوْسِعَ فِي رُؤُسِ الْمَائِنَ وَتَمَلِّأَ بِالْحَبَّ فَيَلْقَطُ مِنْهَا الطَّيْرُ مَا  
يَشْبَعُهُ فِي أَيَّامِ الْقَحْطِ أَوِ الْبَرْدِ الشَّيْدِ) <sup>(1)</sup>.

وَمِنْ فَرَطِ مَحْبَةِ أَبِي الْعَلَاءِ لِلْحَيْوَانَاتِ وَشَدَّةِ اهْتِمَامِهِ بِهَا، يَدْخُلُهَا الْجَنَّةَ مَعَ الْأَبْرَارِ وَالصَّدِيقِينَ،  
أَنْتَاءِ حَدِيثِهِ عَنْهَا فِي رِسَالَةِ الْفَرَانِ.

\*\*\*

<sup>(1)</sup> خطط الشام: لمحمد كرد على 109/7.

ومن المسائل الاجتماعية التي شغلت بال المعربي ونقداً في شعره، مسألة تعدد الزوجات.

فيوصي بأن يحتفظ الرجل بزوجته الأولى، ولا يستبدل بها أخرى:

فلا تأخذ بها أبداً كعباً

إذا كانت لك امرأة عجوز

فاجبر ان تكون أقل عابراً

فإن كانت أقل بهاء وجه

فقد بات في الإضرار غير سديدٍ

وبعيب عليه الزواج المتركر:

وقال لزوجه يكفيك ريني

تزوج بعد واحدة ثلاثة

ويترجمها إذا مالت لشنبه

فيُرضيها إذا قُفت بقوت

سبيل الحق في خمس وربع

ومن جمع الشتتين فما توخي

بنفسك، فالتوحيد أولى من العدل

ويحثه على الاكتفاء بزوجة واحدة:

إلى أخرى تجيء بمؤلمات

إذا كنت ذا شتتين فاعدل أو اتحد

وينصحه بالاكتفاء بزوجة واحدة، حرصاً على راحته:

واحدة كفتك فلا تجاوز

\*\*\*

ومن العادات الاجتماعية التي ذمها المعربي، عادة ذهاب النساء إلى حمام السوق:

ولا تلجي الحمام قد جاء ناصخ

بتحريمه من قبل أن يفسد الناس

تخافين شيطاناً من الجن مارداً

وعادة شرب الخمرة التي كان يعتبرها سبب البلايا والشرور:

باباً بباب كل بابية

فتوقيـن هـجـوم ذـاك السـبابـ

البابـية بـابـةـ بـابـةـ

وينتقد المسيحيين لإباحتهم شرب الخمرة، وينكر على من قال منهم إنَّ المسيح عليه السلام هو

الذي أباح شربها.

كما ينتقد تقرب النساء المسيحيات من رجال الدين، وتقديمهن للقربان، فيقول:

Rahat إلـى القـسـ بـتقـرـيـبـهاـ

وبيـنـتهاـ أولـىـ بـقـرـيـبـاتهاـ

Rahat إلـى القـسـ بـتقـرـيـبـهاـ

ويسير إلى الرجال ألا يأمنوا على النساء أى رجل مهما كان قريباً:  
لا يأمنن على النساء أخ أخاً ما في الرجال على النساء أمينٌ

\*\*\*

أما عن المرأة في شعر المعربي فإنه حديث ذو شجون، لقد اتفق معظم الباحثين في أدب أبي العلاء على أنه عدو المرأة الأكيد، وأنَّ علاقته بها اتسمت بالغلو والإسراف، مثمناً اشتمت عزلته وبعده عن الناس. ((فقد قضى على الغريرة المقدمة في الجسد الإنساني، وهدم الحياة بامتلاكه عن الزواج وكرهه للنساء والأسرة والتزامه بنظام زهد تقضي بعيد عن طبيعة الزهد الإسلامي، فسا فيه على نفسه قسوة لا يستدعيها شرع أو منطق أو عقل. وألزم نفسه بما لا يلزم ولا يتفق مع الدين، وحرم على نفسه الطيبات التي أحلاها الله من شراب وطعم ونساء<sup>(١)</sup>.))

وقد استند الباحثون في اتهامهم إلى بعض أشعار أبي العلاء التي يدعو فيها إلى عدم تعليم الفتاة الكتابة والقراءة، وتدربيها عوض ذلك على الغزل والنسيج والخياطة:

علموهن الغزل والنسيج والرستان	وخلعوا كستابة وقراءة
فصلاة الفتاة بالحمد والإخلاص	تُهزمي عن يونس وبراءة
تهتك الستر بالجلوس أمام الستر	إن غرت القِيلان وراءه

وفي رأيي أنَّ أبي العلاء في هذا الطلب كان يروم مصلحة الفتاة في ذلك الزمن، خوفاً عليها من تجار الرقيق الذين يسعون وراء الفتيات المتعلمات لتدريبهن على حفظ الشعر وتعلم الغناء والعزف، ليتم بيعهن جواري لمن يملك الثمن الأعلى.

وزيادة في المرص على شرف الفتاة وكرامتها، يوصي بضرورة جلوسها في المنزل وتعليمها مهنة الغزل، ويقول:

إن نشأت بناتك في نعمة	فالزم منها البيوت والمفازلا
لقد أراد المعربي بهذه الدعوة الجريئة أن يتبع للمرأة فرصة التحرر من رق القيود الاقتصادية	الذي يكللها و يجعلها تحت رحمة الرجل: أيًّا كان أو أخاً أو زوجاً.

وقد تمنَّى المعربي في شعره المثل الشعبي: "اخطب لبنتك قبل ابنك": وطالب الأب بتتنفيذ هذه واطلب لبنتك زوجاً كي يرعاها وخفوف ابنك من نسل وترزيع ففي الزواج صون لعفة الفتاة، وحفظ لسمعتها:

<sup>(١)</sup> السردد عند أبي العتابية وأبي العلاء المعربي: تركي المغصص - مجلة جامعة الملك سعود - مجل 4، 1992م، ص 439.

تَكُونُ بِهِ مِنَ الْمُتَحَرِّمَاتِ  
وَيَمْسِعُهَا مَصَاعِبٌ مُّفْرِمَاتٍ<sup>(١)</sup>

وَمَا حَفِظَ الْخَرِيدَةَ مِثْلُ بَعْلِ  
بِحُوتِ ذَمَارِهَا مِنْ كُلِّ خَطْبٍ

\*\*\*

وَمَا يَؤْخُذُ أَيْضًا عَلَى الْمَعْرِي كَرْهَهُ لِلنَّسْلِ، وَتَمْنِيهِ أَنْ لَا تَحْبِلُ النِّسَاءُ وَلَا تَنْدِ:  
**لَا تَلِدُ النِّسَانَ وَلَا تَخْبِلُ فَلِيَتْ حَوَاءَ عَقِيمًا غَدَتْ**

وَإِنْ كُنْتَ أَظَنْتَ أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ هَذَا بِدَافِعٍ مِّنْ كَرْهَهُ لِلنَّسْلِ، إِنَّمَا قَالَهُ مِنْ قَبْلِ الإِشْفَاقِ عَلَيْهِ مِنْ صَعْوَدَاتِ الْحَيَاةِ، وَمُخَافَةِ أَنْ تَصْبِيهِ عَاهَةً تَؤْثِرُ فِي حَيَاةِ وَتَعْطُلِ مُسِيرَتِهَا الْإِنْسَانِيَّةِ، كَمَا حَصَلَ مَعَهُ، أَوْ لِاعْتِقَادِهِ أَنَّ الْمَرْأَةَ غَيْرَ قَادِرَةٍ عَلَى تَهْذِيبِ أَخْلَاقِ الْأَوْلَادِ، وَإِصْلَاحِ سَرَافِهِمْ. أَوْ لِأَنَّهُ صَادِفٌ فِي حَيَاةِ بَعْضِ النِّسَاءِ عَيْنَاتٍ غَيْرِ الْمُنْصَفَاتِ:

**وَمِنْ صَفَاتِ النِّسَاءِ قَدِيمًا**  
أَنْ لَسَنَ فِي الْوُدُّ مُنْصَفَاتٍ  
وَغَيْرِ الْوَفِيَّاتِ:

**وَمَا يَبِينُ الوفَاءَ إِلَّا**  
فِي زَمْنِ الْفَقْدِ وَالْوَفْتَةِ  
إِلَى أَنْ يَقُولُ:

**أَلَا إِنَّ النِّسَاءَ حِبَالٌ غَيَّ**  
وَوَصَّلَتْ بِهِ الْقَسْوَةَ عَلَى النِّسَاءِ حَدًّا كَانَ بِطْمَحِ فِيهِ إِلَى أَنْ يَطْلُقَ آئُّ حَوَاءَ، لِتَنْتَهِي الْأَرْضُ مِنْ رِجْسِ النَّسْلِ الْبَشَرِيِّ وَشَرُورِهِ:

**يَا لَيْلَتْ آدَمَ كَانَ طَلَقَ أَمْهُمْ**  
وَإِذَا كَانَ الْمَعْرِيُّ قدْ أَيَّدَ الْحَاكِمَ بِأَمْرِ اللَّهِ الْفَاطِمِيِّ، فِي مَوْقِفِهِ مِنَ النِّسَاءِ وَسَدِّهِ عَلَيْهِنَّ الْأَبْوَابِ  
وَالْمَنَادِيَّةِ، وَقَالَ:

**لَا تَتَبَعَنَّ الْفَاتِيَّاتِ مَما شَيْأْ**  
إِنَّ الْغَوَّاتِيَّ جَمَّةٌ تَسْبِعُهَا  
سَرَحَانٌ ضَانٌ حِينَ غَابَ رَعَائِهَا  
وَاحْذَرْ مَقْالَ النِّسَاءِ إِنَّكَ بِيَنْهَا  
فَلَئِنْهُ عَلَى مَا يَبِدُوا كَانَ مُتَبَيَّنًا مِنْ تَرْدِي الْأَخْلَاقِ فِي ثَلَاثَةِ الْفَتَرَةِ مِنَ الزَّمْنِ، وَهُوَ الَّذِي كَانَ يَنْشُدُ  
الْكَمَالَ الْإِنْسَانِيَّ فِي الْحَيَاةِ.

وَهُنَا يَبْتَرِنَا سُؤَالٌ: تَرَى هُلْ افْتَصَرَ شِعْرُ الْمَعْرِيِّ فِي الْمَرْأَةِ عَلَى هَذِهِ الْقَسْوَةِ؟ الْجَوابُ

<sup>(١)</sup> المصاعب: الفحول.

بالتأكيد، لا. فالمعري كان ريفاً بالمرأة حانياً عليها، وهو الذي يقول في كتاب الفصول والغایات: (امسح دمع الباكيّة بارفق كفيك)<sup>(١)</sup>.

وهو الذي يصف حضن الأم بأفضل المهاد: فأمك حجرها نعم المهاد  
وهو الذي ملأ بالمرأة أرجاء الجنّة في كتابه رسالة الغفران.  
وهو أيضاً الذي استكر موقف الرجل المفضل ولده على بنته، متبايناً أنَّ ابنه قد يكون أكثر  
غدرًا به من صهره:

أجني لما يفتله من صهره  
كره الجھول ببناته، وسليله  
وهو الذي اعتبر المرأة العفيفة أعلى رفعه من الشمس والنجوم:

وكانت لميسٍ لا تقرُّ على لمس  
إذا ما غضوبٌ غاضبت كلَّ ريبةٍ  
فقد حازتا فضل الحياة وغنتا  
مكان الشريا في المكارم، والشمس

وهو الذي ذهب في تقديره للمرأة إلى أبعد من ذلك وساواها بالرجل، من حيث المكانة:  
ورجال الأيام مثل الغواتي  
غير فرق التأثير والتذكير  
وأعجب بالمرأة الحرة المطيبة لزوجها، وفخر لها مساندتها له في تحمل مسؤولية الحياة  
وبتعاتها، فقال:

مسيَّكها العونَ فِي حياطتها  
قد حاطت الزوج حرة سائلَ  
أو خطيبِ غزلٍ إِلَى خياطتها<sup>(٢)</sup>  
غدت ببرسٍ إِلَى مَرَادِنها

وامتدح التي تحافظ على عفافها وشرفها:  
وخير النساء الحاميَّات نقوسَها  
إذا شنت يوماً أن تقارب حرة  
ويبقى الموقف الأسمى للمعري من المرأة هو موقفه من الأم، وتفضيله لها على الأب حيث يقول:

وفضُّلَّنْ عَلَيْهِ مِنْ كِرَامَتِهَا الْأَمَّا  
وأعْطِ أَبَاكَ النَّصْنَفَ فِي كُلِّ حَالَةٍ  
وأرْضَعَتِ الْحَوْلِينَ واحْتَلَمَتِ تَمَّا

<sup>(١)</sup> الفصول والغایات، للمعري. ص 49.

<sup>(٢)</sup> البرس: القطن. والبرن: المفرزن.

وضمَّتْ وشمَّتْ مثلاً ضمُّ أو شمًا

وأفقتك عن جهد وأفلاك لذة

وهذا كله دعا الناقد مارون عبود إلى القول: ((إنَّ أبا العلاء تحدث كثيراً عن المرأة لأنَّه يحبها، وأساء الظن بها لأنَّه يريد لها ويفار عليها، وهو عاجز من جهتين، فقد يكره الناس بالحياة، وفي الحياة ناموس يجنبنا إليها، فكيف يقوى على صده ضرير، ولا سيما هو القائل: لم دفر لقد هوينك جداً. فغضب أبي العلاء على الدنيا لكونها لم تحسن استقباله، فهجاها انتقاماً منها)).<sup>(١)</sup>

وأنا أميل إلى ما قاله مارون عبود، إذ لا ريب في أنَّ أبا العلاء قد جرب الحب في حياته، ودللنا على ذلك شعره الغزل الرقيق في "سقوط الزند"، مثل:

أيا دارها بالخَيْفِ إِنَّ مزارها

ومثل قوله في "السقوط" أيضاً:

أيا جارة الْبَيْتِ الْمَمْنَعِ جاره

غدوتُ وَمَنْ لَيْ عَنْدَكُمْ بِمَقْبِلٍ

لغيري زكاة من جمالِ فَبَانْ تَكَنْ

زَكَاةَ جَمَالٍ فاذكْرِي أَبْنَ سَبِيلٍ

فن لا يعرف الحب ولم يجربه، لا يقدر على تمثيل أحاسيس الشباب ووصفيتها بهذه الدقة:

إِنَّ الشَّيْبَيْبَةَ نَازَ إِنْ أَرْدَتْ بِهَا

أَمْرَا فَبَادِرَهُ، إِنَّ الْدَّهْرَ مَطْفَئُهَا

أَصَابَ جَمْرَى قَرَّ فَاتَّبَهَتْ لَهُ

والنَّارُ تَدْفَئُ ضَيْفَى حِينَ أَدْفَنَهَا

وهذا يعني أنَّ أبا العلاء لم يتخل عن مباحث الحياة إلا لأنَّه أعمى ودميم، أو لاخفاشه في الحب،

وعدم حظوظه بأمرأة ترغب بمشاركة الحياة.

ومع ذلك أنساعل وأقول: ترى لو كان أبو العلاء حياً وسمع ما خاطبه به بدوي الجبل في ذكراه الألفية:

لَوْ نَقْتَ بَعْضَ شَمَائِلِ الْتَّفَاجِ

يَا ظَالِمَ الْتَّفَاجِ فِي وَجْنَاتِهَا

بِذَغْ فَمِنْ وَهْجٍ وَمِنْ أَفْرَاجٍ

عَطَرَ أَحَبُّ مِنَ الْمَنِيِّ وَغَلَّةُ

عَزَّتْ نَظَارَهَا عَلَى الْأَلْوَاحِ

هِيَ صَوْرَةُ اللَّهِ جَلَّ جَلَّهُ

هل كان سيحاول أن يتخلص من عقدة العاهة، ويبعد النظر في موقفه المتناقض من المرأة،

ويعد صلحاً معها ومع نفسه ويمارس حياته الإنسانية كما يجب أن تمارس؟

من خلال هذا العرض السريع لصورة المجتمع والمرأة في شعر أبي العلاء المعربي نتبين أنه

<sup>(١)</sup> زاوية الدهور: مارون عبود، ص ٥١/٦.

كان ابن زمه وشاهداً على عصره، لكنه لم يكن شاهداً محايضاً ولم يقف من سلبيات المجتمع وسوء تصرف الأفراد موقف المتزوج. وإنما وضع يده على مفاسد الناس ونفاقهم، وحاول إصلاحها بالتعنيف تارة والليلين تارة أخرى. ووقف في وجه الظلم السياسي والاجتماعي، وجاهر بعذاته للمسعدين، واعتبر على رباء رجال الدين وتجاوزاتهم.

ولذا بدا الموري لنا ((متناقضًا ومضطرباً في آفوهه وآرائه حول الحياة وحبها، والمرأة وغيرها من مظاهر الزهد عنده، إلا أنه ظل ملتزماً من حيث التطبيق والممارسة بما قال وبما ألم به نفسه من مجاهدات وبمبالغات وقيود حتى وفاته، ليظهر تحديه وقوته إرادته، وليعلن أنه تزهد واعتزل رغم نوازعه الغريزية التي فطر عليها الإنسان)).<sup>(1)</sup>

وبفضل هذا التصميم وهذه الجرأة وهذا النقاء، استطاع الموري أن يؤسس لنفسه صرحاً عظيماً صرفاً على صروف الدهر وتقلبات الأيام. وصدق حين قال في "سقط الزند":

**إني وإن كنت الأخير زمامه لأت بما لست قادراً على**



### ■ المصادر والمراجع ■

- 1- حقيقة الحيوان في اللزوميات: الياس سعد غالى - ط/، د. ت.
- 2- حقيقة الصدقة والصديق في لزوميات أبي العلاء الموري: الياس سعد غالى - دمشق، ط/، 1982م.
- 3- حقيقة النسل في اللزوميات: الياس سعد غالى - ط/، 1979م.
- 4- خطط الشام: محمد كرد على
- 5- رسائل أبي العلاء الموري: شرح وتحقيق د. عبد الكريم خليفة - عمان 1976م.
- 6- زوبعة الدهور: مارون عبود - دار الثقافة، ط/ه، 1980م.
- 7- سقط الزند: أبو العلاء الموري - دار صادر، بيروت 1975م.
- 8- العرف الطيب نبى شرح ديوان أبي الطيب، بشرح البازجي، ط، بيروت (د.ت).
- 9- الفصول والغایات: أبو العلاء الموري - ضبطه وقسر غربيه: محمود حسن زناتى، القاهرة 1938م.
- 10- لزوم ما لا يلزم: شرح نديم عدي - دمشق، دار طلاس 1986م.
- 11- مجلة جامعة الملك سعود، المجلد الرابع، الأدب (2): 1992م.
- 12- المختصر في أخبار البشر: أبو الفداء - بيروت 1970م.



<sup>(1)</sup> مجلة جامعة الملك سعود، مع ٤: 1992م، لتركي المغبص، ص 447.

## التفاعل

# بين الحياة والفن، وتأثيره في الشعر العباسي (رؤى نقدية).

د. أحمد دهمان<sup>(١)</sup>

الحقائق الثابتة أن لكل موضوع إنساني طريقته الطبيعية التي تستلزمها طبيعة من الموضوع ذاته، والأدب فن جميل، من أروع ما تنتج نفس الإنسان، لأنه وليد الشخصية الإنسانية، والمغير عما تتطوّي عليه النفس من شعور وإحساس، إنه مظهر من مظاهر العبرية والخلق الإنسانيين، ليس الأدب صلة بين إنسان وإنسان؟ ليس قارنه ومتذوقه وسامعه ناساً يحسون ويستذوقون ويعجبون وينتقدون؟ وعلى هذا فإن الشاعر إنسان يتكلم إلى الناس، إنسان وهب مقداراً أوفر من رفاهة الحس والحماسة والحنان والمعرفة بالطبيعة الإنسانية، أو الجغرافية الروحية عند الإنسان، كذلك فإنه وهب نفساً أوسع من نفس غيره أفقاً، إنه إنسان مقتطع بمشاعره ونزاعاته، وبما تضمنت روحه من أسرار الحياة، بل له أن يفكر فيما في الوجود من مشاعر ونزاعات مشابهة لما عنده، وأن يخلق هذه خلقاً إذا لم يجدها في حياته، ولديه إلى جانب ذلك استعداد لأن يتاثر بالأشياء الغانية كأنها حاضرة أمام عينيه، وأن ينشئ في نفسه نوازع قد تشابه ما تحدثه الحوادث الحقيقة، لذلك كله تمنع باستعداد وقدرة أكبر على التعبير بما يفكر ويحس، ولاسيما المشاعر والأفكار التي تتبعث فيه من دون أن تفرض عليه من الخارج.

نصل من ذلك كله إلى حقيقة لاشك في صحتها، وهي أن الشعر جوهر المعرفة الإنسانية وروحها اللطيف، وأن الشاعر هو صخرة الدفاع عن الطبيعة الإنسانية، يحمله معه أينما سار تعاطفاً وحبًا<sup>(٢)</sup>. فكثير من النجاح الذي يحرزه إنما يتوقف على مهارته في إثارة ذكريات وشجون في

<sup>(١)</sup> أستاذ النقد الأدبي بجامعة البعث

<sup>(٢)</sup> - من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده / محمد خلف الله أحمد ص (٢١ ، ٨٦)

عقول جمهوره، وفي نفسه صوراً وأصواتاً ومشاعر، وأوضحت ما يكون هذا في الأدب. والقول إن الفن بصورة عامة والأدب منه خاصة، وثيق الصلة بالحياة، مسلمة تقدمها لنا صلتنا بالواقع على سبيل المشاهدة، فكل الظواهر تدل على وجود صلة حية ومتقدمة بين الفن والحياة، سواء أكنا نعني بالحياة جانبها السياسي أو الاقتصادي أو العقلي، أو جانبها الاجتماعي الذي يبعدها أهم الجوانب وأكثرها بروزاً وظهوراً وتأثيراً، نظراً لكون الحياة الاجتماعية بمعظدها المتعددة أهم راقد للشعر من موروثنا الأبيبي، وبصورة خاصة في العصر العباسي الذي درج أكثر الباحثين على تسميمته بالعصر النهبي، لأنه عصر العلم والمعرفة والحضارة، وعصر الفتن والانقلابات السياسية والثورات التكربية والتفافية والأمية، وباختصار عصر الصراع بين القديم والحداثة.

وكما هو معروف فإن الدولة العباسية قد أخذت مكانها تحت الشمس على أنقاض الدولة الأموية التي كانت تسير في طريقها إلى الظل، وفي عهد العباسين اتسعت اللغة العربية لثقافات الأمم التي دخلت في جسد الدولة العربية، كالصين والهند وفارس، و تلك التي كانت مجاورة للحضارة العربية كاليونان والرومان، وأبيح إلى حد كبير حرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية العقيدة، وحرية الهدى والضلal وحرية التقوى والتجرور، وحرية السمو إلى البحث عن الحقائق، وحرية التخرج إلى الانحلال والمجون، فكان الابتذال والنهتك في كل مكان، في الكوفة والبصرة وبغداد، كان سائداً في الآبار، وفي المساجد، كان في أكواخ القراء وقصور الأشراف وبطانة الخليفة، بل كان في قصر الخليفة، فما سر هذه الظاهرة التي غلبت على حياة الناس، وحددت سلوكهم ومناخي اهتماماتهم في ذلك العصر؟

تفق أكثـر الباحثـين والمـؤرخـين على أنـ التـأثـير الفـارـسي دورـاً كـبـيراً وـقوـياً في نـمو ظـاهـرة المـجـون وـانتـشارـها. فالـفـرسـ أمـة عـرـيقـة لـهـم ثـقاـفة غـنـيـة فـي القـدـيم، وـرـثـوا شـيـئـاً مـنـها فـي الـثقـافـة الـقـديـمة الـكـاهـنـية الـصـينـيـة، وبـصـفـة خـاصـة النـزـعـة الـحـضـارـيـة الـمـادـيـة، كذلك فـقـد وـرـثـوا شـيـئـاً آخـرـ عنـ الـقـافـة الـيـونـانـيـة الـتـي جـلـبـها الـاسـكـنـدر بـجـيوـشـه الـفـاتـحةـ، وـلـتـي نـقـلـوا شـيـئـاً عـنـها قـبـلـ الإـسـلامـ، وـقـد تـجـمـعـت لـهـمـ مـنـ هـنـاكـ رـوـافـد ثـقاـفـاتـ مـتـعـدـدـةـ وـمـتـبـاـيـنـةـ، فـكـانـتـ النـتـيـجـةـ أـنـ اـتـسـتـ تـقـافـهمـ بـصـفـاتـ وـمـمـيـزـاتـ أـكـبـيـتـ الـعـربـ السـاكـنـيـنـ فـي جـنـوبـ الـعـرـاقـ، فـي الـحـيـرـةـ وـالـآـبـارـ، شـيـئـاً كـثـيرـاً مـنـ الـحـضـارـةـ قـبـلـ الإـسـلامـ، بـقـعـلـ الـفـنـوذـ الـفـارـسيـ السـيـاسـيـ وـالـعـسـكـريـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـنـطـقـةـ، ثـمـ أـصـابـ هـذـهـ الـسـقـافـةـ شـيـئـاً مـنـ الـضـعـفـ قـبـيلـ ظـهـورـ الـإـسـلـامـيـ، وـاستـطـالـ هـذـاـ الـضـعـفـ حـتـىـ شـمـلـ أـرـبـابـهاـ فـيـ الـسـيـاسـةـ وـالـاجـتمـاعـ، فـلـمـ يـقـوـواـ عـلـىـ مـلـاقـةـ الـعـربـ الـمـسـلـمـيـنـ فـيـ مـوـقـعـهـ نـهـاـيـةـ سنـةـ (21)ـ لـلـهـجـةـ، وـلـشـدـةـ الـهـرـزـيمـةـ الـتـيـ أـصـابـهـمـ وـكـثـرـةـ الـغـنـاثـ الـتـيـ أـدـرـكـهاـ أـعـدـاؤـهـمـ سـمـىـ الـمـسـلـمـونـ هـذـهـ الـوـقـعـةـ (فتـوحـ)ـ<sup>(1)</sup>.

فـهـنـاكـ أـمـةـ قـوـيـةـ أـصـابـهـمـ الـضـعـفـ، وـهـنـاـ مـدـيـنـةـ عـزـيزـةـ قـوـيـةـ تـعـدـ مـيرـاثـ حـضـارـاتـ عـرـبـيـةـ قـيـمةـ نـشـأتـ فـيـ بـلـادـ الشـامـ وـالـعـرـاقـ وـالـجـزـيرـةـ الـعـرـبـيـةـ، ثـمـ جـاءـتـ الـثـورـةـ الـإـسـلـامـيـةـ الـتـيـ غـيـرـتـ بـنـيـةـ الـمـجـمـعـ

<sup>(1)</sup> تـيـارـاتـ لـبـيـةـ مـنـ الـشـرقـ وـالـغـربـ / دـ. لـيـاهـيمـ سـلـامـةـ (164 – 166).

العربي، فقويت وانتشرت معمدة على العلم والثقافة، كما اعتمدت على العقيدة، والوجدان وعزم الرجال على انتصار دولة العرب، فكانت الفتوحات، وكان النقاء المدينين: العربية والفارسية حيث تكونت حضارة جديدة أساسها اللسان العربي المتن، والثقافة العربية، والملك العربي، على الرغم من صيحات الشعوبية التي بدات بالظهور في العصور الأولى نتيجة سياسة الأمويين تجاه الأعاجم وتصبهم الشديد للقومية العربية، وتراث العرب الزاخر، وفي ذلك مخالفة لسياسة التسوية في الإسلام.

أما في العصر العباسي، الذي انتشر فيه النفوذ الفارسي المتمثل بحكومة أبي مسلم الخراساني وبالبرامكة فيما بعد، فقد كان الإسلام وحده هو الصلة التي أصرت القربى بين الناس، فكان عصر الثقافة الأممية الذي أتاح للفرس العمل على رد بعض ما أخذ منهم مانياً وتقافياً، فأحبوا القديم وزجوه بالجديد الطارئ، وكانت التزعة المادية واضحة؛ إذ تجلت في مظاهر عدة كالعادات والتقاليد والأعياد الخاصة، واللباس، والغناء والشراب، وت التجارة الرفيف، واستخدام الخصيان في البيوتات الكبيرة، وانتشار أماكن اللهو، وبروز جوانب من الزندقة الفكرية والدينية وغير ذلك... الأمر الذي أدى إلى ميل الناس إلى حياة الترف والبذخ واللهو والذلة والنعيم، إلا أن ذلك لم يكن يشمل إلا طبقة قليلة العدد من الرعية، بينما كانت الأغلبية من الناس تسمع وترى، ولا قدرة لها على الإسهام في هذه الحياة الاجتماعية، بسبب الفقر واضطهاد الكادحين الذين يعملون في إقطاعات الأشراف والأمراء والحاشية، وكذلك بسبب التناول الطيفي، وسوء توزيع الثروة في المجتمع العباسي، فما بال بعض هؤلاء إلى حياة الزهد والتقتشف والتتصوف، وظل الباقون يتجرعون كؤوس الحرمان والظلم والغبن.

وللبيبة التي ينشأ الشاعر فيها، ويرافقها طوال حياته، وكذلك لجملة معارف المكتسبة، ولما يستجد حوله من المعارف العامة فتلقى على نفسه ظلاً قصيراً أو طويلاً، وللأحداث البعيدة والقريبة مما يمس شعوره من قريب أو بعيد، وللعواطف التي تنبأها بين جوانحه آمال نفسه أو آمال قومه، لكل أولئك وسواء بـ ميسوطة بالصنعة الشعرية والإبداع الفني وتكوين الرؤى والمواافق. وما دام الشعر متاثراً بملابسات الحياة العامة – وهذه حقيقة – فإن الأمر الطبيعي أن تكون مضامينه صدى لهذه الملابسات أو تفسيراً لها، أو إضافة إليها. فإذا ما تذكرنا أن الناس في هذا العصر عاشوا حياة اللهو والسرور والذلة، وأن اضطراب السياسة والبؤس الاقتصادي، وتطور الحياة الاجتماعية من أهم مقومات هذه الحياة العامة، أيقناً أن الشعراء كانوا يفكرون ويهسون بروح الوجданات الإنسانية، لأن الشعر ولسد التأمل في شروط الحياة الإنسانية، بما فيها من خير وشر، بالإضافة إلى أن الفن ليس بالضرورة تصويراً (فوتغرافيًّا) الواقع المادي والنفسى، وإنما هو موقف مغاير للموقف المتعين في مطلق الكلام، أو المطابق له.

فبظهور بغداد، مدينة العلم والترف واللهو والمجون – مركزاً أولًّا للحضارة العباسية – اشتدت موجة اللهو حتى بلغت درجة المد المالي وأخذت – كما أسلفت – تيارات اللهو والزندقة والمجون

تدفق حارة، صاحبة، لتجرف معها الشباب إلى أقصى غایاتها، وكانت قصور بغداد تموج بالجواري واللملان من كل جنس، ومع الجواري غناءً وموسيقاً ولهو وعيث، بل فتنَ من كل لون، لم يسمع بمثلها الناس من قبل، ومع هذا كله خمر تسيل بغير حساب، ومجالس شراب لا تكاد تتقض حتى تعقد من جديد، وبين الجواري والخمر تقف الغواية وقد تجرت من ثيابها جميعاً، وبسطت ذراعيها أوسع البسط لتضمّ إلى أحضانها كل من يسعى إليها، وأخذ الشباب يتلقّطون في حمائمها تساقط الفراش المتهافت على النار<sup>(1)</sup>. وفي أعمق الهاوية السحيقة مختت جماعات الشعراة تقترب على غير هدى وتجرر حبال الخلاعة، وقد ألفَ اللهُ بينهم وربط المجنون بين أسبابهم، كلهم فاسقٌ وخليعٌ، وكلهم متهم في دينه وخلقه، من هؤلاء: والبة بن الخطاب، ومطبيع بن أبياس، ويحيى بن زياد، والخاركي والحملاني الثالثة، والحسين بن الضحاك، ومسلم بن الوليد، أبو نواس، يوسف بن الحجاج وغيرهم كثير... ومفضي هؤلاء بصوروهم حياتهم الاجتماعية، بل حياة مجتمعهم بكل ما يدور فيه من لهوٍ ومجونٍ وخلاعةٍ وشنودةٍ، في صراحةٍ وصدقٍ، بل في إباحيةٍ سافرةٍ في بعض الأحيان.

لقد أخلص شعراه هذا العصر لحياتهم، كما أخلصوا لفنهم، وكما كانت حياتهم حرّة طليقة لا يقيدها قيد، كان فنهم كذلك تعبيراً حرّاً لا يقف أمامه تقليد — كما سنين — فكان شعرهم ميداناً لهذه المؤشرات وفيه عثروا عن فلسقتهم في كثير من قضايا الحياة العامة ومظاهرها المختلفة، ومنها ظاهرة المجنون أو الطرف.

وقد عرف ابن الجوزي<sup>(2)</sup>. الطرف فقال: الطرفُ يكون في صباحة الرجه، ورشاقة القد، ونظافة الجسم والتوب، وببلاغة اللسان، وعذوبة المنطق وطيب الرائحة، والتقرز من الأقدار والأفعال، وكل الأمور المستهجنة، ويكون في خفة الحركة وقوة الذهن، وملاحة الفكاهة والمزاج، ويكون في الكرم والجود وغير ذلك من الخصال الطفيفة... أما أبو نواس، شاعر المجنون والزهد فقد حدد أبعد المجنون موحداً بين دلالته الأدبية والإجتماعية، وبين الطرف بقوله «أما المجنون فما كل أحد يقدر على أن يمجنون، وإنما المجنون ظرف، ولست أبعد في حد الأدب، ولا أتجاوز مقداره»<sup>(3)</sup>. أما محمد بن إسحاق بن يحيى (الوشاء) فقد حدد سنن الطرف مؤكداً أنه لا أدب لمن لا مروءة له، ولا مروءة من لا ظرف له، ولا ظرف لمن لا أدب له، وقال: <sup>(4)</sup> أعلم أن عماد الطرف عند الظرفاء وأهل المعرفة والأدب، حفظُ الجوار، والوفاء بالندمار، والألفة من العار، وطلبُ السلامة من الأذوار، ولكن يكون الطرف ظريفاً حتى تجتمع فيه خصال أربع: الفصاحه، والبلاغه، والغفه، والنزاوهة.

<sup>(1)</sup> — الشعر والحياة الاجتماعية (بحث) د. يوسف خليف، وانظر كتابنا: شعر أبي نواس في ضوء النقد القديم والحديث.

<sup>(2)</sup> — أخبار الطرف والمتماجنين (12).

<sup>(3)</sup> — أخبار أبي نواس / ابن منظور (2)، 25.

<sup>(4)</sup> — الموسوعي أبو الطرف واظفراء (6)، 66.

هذا فيما يتصل بمفهوم المجنون من زاوية الأدب، أما معنى المجنون في اللغة والاصطلاح فقد تعددت مدلولاته وتراوحت بين ارتكاب الأعمال المخلة بالأداب العامة والغ Ruf و والتقاليد، بلا ستر ولا استحياء، وبذلك يكون المجنون ظاهرة اجتماعية خطيرة إذا انعكست في الشعر، وبين تفسير أي نواس السابق الذي يربط بين الظرف والمجنون، وبين المجنون من الحال (الحمدية) القائمة على الفن والمرودة. أما نحن فنأخذ بكل المفهومين بناء على واقع الحال في الشعر العباسي، فنقرر أن المجنون يعني الخروج على النظام السائد في المجتمع عن طريق السلوك الفعلني، أو التعبير بالشعر بحرية وصدق، إلى جانب كونه ظاهرة خطيرة تحولت إلى اتجاه أدبي قوي من اتجاهات الشعر العربي في العصر العباسي الأول على الأقل، بعد أن كان مسألة فردية لا تصل إلى درجة التيار العام في العصرتين الجاهلي والإسلامي، (الأموي).

لقد شكل المجنون في العصر العباسي – كما قلنا – اتجاهًا أدبياً بارزاً، نبتت بذوره في تربة العصر الجاهلي ونمّت جذوره واستندت قوتها من حياة بعض الشعراء الجاهليين وأشعارهم كأمرئ القيس شاعر التمرد والغزل الفاحش والقهر الجنسي، والأعشى – صناجة العرب – الذي فتن بهريدة وثيمة حبها، وشفق بالأسد والطاس، وعبد بن الحسّان الذي انتقم بمحنة وسخطه من سالي حريته ومعزريه بلونه الأسود وجنسه الأجنبي، وطرفة بن العبد الشاعر القلق الحزين، ثم اتباع هؤلاء في العصر الإسلامي كأبي محجن التقى الذي أبى ذاته أن يقلع عن شرب الخمرة بالرغم من إقامة الحد عليه، فتحدى القيم الدينية، التي تحرم شرب الخمرة، حتى جاء الاقتتاع بلا فرض، فأفلح عن شربها. ومنهم عمر بن أبي ربيعة شاعر الغزل والغناء، المفتون بعنفوان شبابه وترف الحجاز، والأخطل المشغوف بالخمرة والهجاء، والفرزدق الذي كان يلهو على استحياء، والوليد بن زياد الخليفة الشاعر الذي وصف الخمرة وصفاً لم يسبقه إليه شاعر في العصر الإسلامي، فكان أستاذًا لشعراء الخمرات فيما بعد، ومنهم مطبي بن إيلاس الذي يُعدُّ الحلقة المفقودة بين الوليد وأبي نواس.

ومن الشعراء المتأمّجين أيضًا الأفيسير الأسدى الذي يقول عنه أبو الفرج الأصفهانى : إنه كان كوفيًا خليعًا ماجنًا مُدينًا لشرب الخمر، وكان يكتنّ بأبيه معرض، وهو الذي يقول: أي الأفيسير :

فَإِنْ أَبَا مَعْرِضًا إِذْ حَسَّا	خَطَبَ لِيَرِبَّ أَبِي مَعْرِض
فَصَنَارَ خَلِيقًا عَلَى الْمَكْبِرِ	أَحَلَّ الْحَرَامَ أَبِي مَعْرِضًا
فَإِنْ لِيمَ فِي الْخَمْرِ لَمْ يَصِرْ <sup>(1)</sup>	يُجَلِّ الْلَّسَانَ وَلَخْسِي الْكَرَامَ
وَإِنْ أَصْرَرُوا عَنْهُ لَمْ يَقْصِرْ	

وهذا الشاعر الذي يُحلُّ الحرام و لا يقبل لوم اللوام أو الصبر عن الخمر، كان صاحب شراب وندامي؛ وكان لا يسأل أحدًا أكثر من خمسة دراهم، يجعل درهرين في كراء بغل إلى الحيرة،

<sup>(1)</sup> الأغاني / الأصفهانى ( // ) 253 - 259 ) المكبّر : الكبیر في السن .

ودرهمين للشراب، ودرهماً للطعام. ويبدو أن الخمرة كانت ملهمته فأبدع في وصفها وحُلق في سماتها، وبصورة خاصة في هذين البيتين اللذين استشهدهما عبد الملك بن مروان وفيهما يقول:(١)  
 لوجه أخيها في الإناء قطوب  
 لها في عظام الشاربين بغير

ثُرىكَ القدى من دونها وهي دونه  
 كُفْتَ إذا فُضْتَ وفي الكأس وردة

ومن رواد تيار المجنون من مخضرمي الدولتين آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم. وكان آدم أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً في الشراب ثم نسخ بعد ما عمر، ومات على طريقة محمودة، وهو يقول(٢):

فِي مَدِي الظَّلِيل الطَّوِيلِ سُبَيْتَ مِنْ نَهَرِ بَرِيلِ مِنْ قَفَّيْهِ أَوْ نَبِيلِ مِنْ رَحَقِ السَّلْسَبِيلِ  وَآخِرَ أَنْكَ أَهْلَ لَذَكِ فَشِيءٌ خُصِبَتْ بِهِ عَنْ سُوكِ فَلَسَّتْ أَرَى ذَلِكَ حَتَّى أَرَاكِ لَكَ الْمَنْ فِي ذَا وَهَذَا وَذَاكِ	هَلْكَ فَاشْرَبَنَاهَا خَلِيلِي فَهُوَةٌ فِي ظَلِيلَ الْأَرْزِمِ قَلْ لَمَنْ يَلْخَدَكَ فِيهَا أَنْتَ دَعْهَهَا وَارْجَ أَخْرَى  وَلِهِ أَبِيَاتٌ غَزِيلَةٌ رائعةٌ، منها قوله(٣): أَحَبَّكَ حَبِّيْنَ: لِي وَاحِدٌ فَامَا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْطَّبَاعِ وَأَئْشَا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْجَمَالِ وَلَسْتُ أَمْنَ بِهَذَا عَلَيْكِ
--	--

أما الوليد بن يزيد فقد فتقَ في فني الخمرة والغزل ما فتق، وبنى فيهما ما بنى مستندًا على التقاليد الفنية القديمة، مستجبياً بها للحياة الواقع الذي كان يُملئ عليه ما يقول إيماء، وقد ترك أنثره وطابعه على الشعر العباسي، حتى ليقاد الوليد الأموي يبدو لنا عباسياً سبق عصره، كما يقول البهبيتي<sup>(٤)</sup> أما الحلقة المفقودة بين الوليد وبين رائد الشعر المجنون، وزعيم هذا الاتجاه أبي نواس فهي مطبيع بن ياسين الذي اتهم بالزنقة وصور في شعره حنينه إلى أيام الشباب واللهو والاستمتاع بملذات الحياة من دون مبالاة بالدين أو بفرانشه — إنه يجهز بارتکابه المحرمات، بل يبحث الناس

<sup>(١)</sup> — نفسه (١١/٢٩٠).

<sup>(٢)</sup> — نفسه (١٥/٢٨٦).

<sup>(٣)</sup> — الأغاني (١٠/٢٨٧).

<sup>(٤)</sup> — تاريخ الشعر العربي (٤/٣).

على الفساد بدعوى أن العمر فان، وأن اغتنام الملاذات فرصة الإنسان في الحياة، لاتنكرر، يقول: (١)  
 اخلع عذارك في الهوى  
 واشرب مع نفقة الدين  
 فالعيش في وصل القين  
 تهوى فإن العمر فان  
 لا يلهي ناك غير ما  
 فمطبع في شعره يصور منطلقات نزعة التویر، أو ناحية الزنقة الفكرية التي تدعو إلى تحرر  
 الإرادة الإنسانية، وحرية الفرد في أن يفعل ما يشاء دون ارتباط بأى قيد، كما يشير هنا في قوله:  
 (لا يلهي ناك غير ما تهوى).

وما دمنا نتحدث عن تيار المجنون في العصر الأموي، فإنه من المفيد أن نتساءل ما الأسباب  
 التي لم تتح لهذا التيار أن يتحول إلى اتجاه شعري كبير، كما هو واقع الحال في العصر العباسي؟  
 هذه الأسباب تعود إلى أن ماجد على الحياة العربية في عصر الأمويين من المظاهر الحضارية لم  
 يمس مختلف جوانبها، ولا وصل إلى جميع أنحائها، ولا أثر على القبائل جمِيعاً بحيث تتحول برمتها  
 من مجتمع بدوي بعاداته وتقاليده وقيمه، إلى مجتمع متحضر متبتَّ الصلة عن ماضيه، نقول هذا  
 على الرغم من انتشار الغناء في الشام والجaz، وظهور طبقة لاهية عابنة من الشعراء الغزليين  
 والمابين وشعراء الخمرة كالأكيش والوليد بن بزيد ومطبي وغيرهم، وعلى الرغم من وجود مظاهر  
 تطور اجتماعي شهدتها بعض البيئات أدت إليها ظروف تتصل بسياسة الدول الأموية التي حاولت  
 إبعاد الناس عن السياسة، وشجعت الشباب على الإقبال على الملاهي، لكن ذلك لم يكن سوى  
 انحرافات بسيطة، وكثير طفأ على سطح الحياة لم يتسرب إلى أعماقها، ولم يُشوّه صورتها ومتناها  
 العليا.

أما ثالث الأسباب فهو أنه لم يكن أمام الشعراء الأمويين من الأصول الفنية إلا التراث الجاهلي  
 الذي جمع لهم أطراقاً منه اللغويون وال نحويون، وهؤلاء كانوا مشتدين في محافظتهم على السلفية  
 والأصول الجاهلية. أضف إلى ذلك عملاً آخر هو أنَّ الفترة الزمية التي عاش إبانها الشعراء  
 الأمويون كانت قصيرةً ومضرورية تنازعهم فيها تياران مختلفان: تيار القديم الذي يمثل استواءً  
 أساليبهم واقتضاء خصائص فنهم، وتيار الجديد الذي نزع إليه بعضهم وحاول إبراء أصوله، إلا  
 أنَّ سيطرة القديم كانت غالبة – فالشعر القديم أساس ينبعي أن يُنظر إليه نظرة احترام وتقديس. وهنا  
 نصل إلى ثالث الأسباب وهو أن علماء اللغة والنحو والرواة في هذه الفترة المبكرة كانوا يفضلون  
 الشعر الجاهلي ويدعون الشعراء إلى محاكاته والصوغ على شاكلته لغة ونحواً ومبني، بل إن  
 تقضيل القديم والتتويه به، والدعوة إلى احتذائه، كانت من أهم العوامل التي حفزت الشعراء على  
 تعاقب العصور إلى الاتصال بالشعر الجاهلي وتمثل خصائصه الموضوعية والفنية، كما كانت من

(١) دراسات في الأدب العربي - غروباوم (٧٦).

أهم الأسباب التي هيأت لاستمرار الجانب التقليدي في القصيدة العربية سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون والمعنى<sup>(1)</sup>. وبذلك ظلّت القصيدة القديمة جلالها واحترامها وموضوعها الذي لا يُغرق في الغموض إلا أحياناً.

نقول هذا على الرغم من أن المبالغة في شرب الخمرة كانت من عوامل المباهاة وإظهار الفنِي وعدم المبالاة بالإسراف في الإنفاق على شربها. وقد رأى العربي في الجاهلية في الخمرة مظهراً للترف والفروسيّة والكرم، لكن الحياة في العصر العباسي تبدل وتغيرت حتى تكون الصلة بالقدمي تنتهي، يؤكّد هذا ما تحدثنا عنه سابقاً من كثرة الجواري والغلمان، وانتشار الخمرة وعقد المجالس والاهتمام بالفناء. وينظر الراغب الأصفهاني تعريفات للغناء تدل على أهميته وذوبانه وانتشاره، ومنها: <sup>(2)</sup> «اجود الغناء: ما اطربك وألهاك، أو أحزنك وأشجاك، وغناء بلا شراب كنحّة بلا عطية، وهدية بلا نثّة، ورَعْد بلا مطر، وشجر بلا ثمر، وقال الرشيد: النَّكْنُ الْذِي يُشَرِّبُ عَلَى غَيْرِ سَمَاعٍ. وقال أبو نواس:

### وليس الشرب إلا بالملاهي وبالحركات من بَمْ وزير

من ذلك كله نجد أن معنى الجنون لا يتناول الشخص وحده، وإنما يتراوّف أحياناً مع مفهوم الطرف والداعبة وسرعة البهيمة، ومن دلالات الجنون كذلك شرب الخمرة وسماع الغناء ونزعه التنوير وحرية الفرد في أن يعيش كما يشاء في ظل حياة سياسية وعقلية انتابها الشك والقلق والإيمان والزهد والاشمتاز والثورة. فكان الجنون رد فعل على ذلك كله، أو كان استجابة لنداء داخلي مرعب يضعف النفس فيدعوها إلى اللهو واللذة وإلى المجاهرة بذلك، ومن ثمة إلى ارتکاب الذنوب والأذالم.

ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه الشعري الذي وجد بتأثير الحياة العامة، هو الشاعر أبو نواس الذي لم يدخل على عصره فساداً لم يكن بهذا العصر، كما يقول التوبيه<sup>(3)</sup>، فقد شاع شرب الخمر واستشرى من قبله بجيلين أو ثلاثة أجیال، كذلك فإن شيوخ النفاق كان من الطواهر الاجتماعية الكبرى في هذا العصر، فكبار معاصريه كانوا يرتدون مسوح التufff أمام العامة، وعندما يختلون بخاصّة أصواتهم وصفوة ندماهم يرتكبون أشنع الموبقات، ويطلقون العنان لأنشد ضروب النهائ والابتذال. وهذا ينبغي أن يؤكّد أن ما أخذه هؤلاء الكبار على أبي نواس لم يكن ارتکابه الإثم، بل جهّه به وتصرّيحة بما يفعل، وما يفعلون هم خفية، وهذا واضح من شعره – فقد صور هذا النفاق المخيف الذي كانوا يرتدون حمله عليه في قصيدة طويلة منها قوله:<sup>(4)</sup>

### الْمَرْأَةِ أَنَّى حِينَ أَغْدُو مُسْبِحاً

..

<sup>(1)</sup> مقدمة القصيدة في العصر الأموي / د. حسين عطوان (18 و19).

<sup>(2)</sup> محاضرات الأدباء (2/ 716) ولنكت الحبّان، وانظر تدوينه (678).

<sup>(3)</sup> نفسية أبي نواس (304).

<sup>(4)</sup> ديوانه تحقيق الغزالى (316).

فالحساسية الشعرية عند هذا الشاعر التقطت مؤثرات عصره كلها، وتأثرت بها ولكنها لما تقطنها صاغتها صياغة خاصة وزادت من حنتها وعنفها، ثم عادت فريديها إلى العصر بالغة الإرهاف. فهو يلخص حقيقة الناس في عصره بقوله:<sup>(1)</sup>

**ما الناس إلا رجال وقبره دين**      أو رجـل وقـبره دـين

والبيت لا جديد فيه إلا تصنيف الناس: مؤمنين، ولا هم غير مبالين بالعواقب، لكنه يثور في وجه هذا النفاق، يدعو الناس إلى رفض الرياء والدجل السياسي والاجتماعي بقوله:<sup>(2)</sup>

**أبداً ما عشت خالـف**      ذات قـوم بعـد ذـقـوم

أما الوسيلة المتأحة له للمخالفة فهي إغراق همومه وألامه في كأس الخمرة، وتخيير أصبه بالشراب حتى تتشوه الحقيقة العامة فيراها من خلال وجهة نظره هو، مخالفة لكل عرف أو فهم أو مأثور:<sup>(3)</sup>

**اسـقـى حـتـى تـرـاتـي**      أحـسـبـ الـدـيـكـ حـمـارـا

فهذا البيت المرعب - يؤكد بقوة تمرده ومخالفته لكل مفروض على الذات من خارجه، لاقتناعه أنه تحت جناح الترد تولد الثورة. ومن هنا كان المجنون دافعاً، وكان موقفه من الحياة يتعدد من خلال رؤيته للخمرة - هذا العالم السحري العجيب في نظره، فالخمرة بديل لوجوده الذي يضنه ويورقه، كيف لا وهو الشاعر المتفق الغزير العلم والمعرفة، المعتمد بذاته، والذي لم يكن مقتنعاً بواقعه، ولم يكن يشعر بالأمن والأمان، وكان يعيش في حالة إفلاس وفقر يرافقتها عقوبة وهجران من معاصريه، ولذا فهذا يشكو انعدام القيم، وسوء السلوك حتى إنه يرى أن أهم تجربة أرسدتها إليه الحياة هي ضرورة اليأس من أولئك الذين قطعوا خيوط الوفاء والمودة بينهم وبينه. يقول:<sup>(4)</sup>

<b>إن الغنى وبـحـكـه فـي الـيـاس</b> <b>إـذـكـانـ فـيـ حـالـاتـ إـفـلاـسـ</b> <b>أـقـعـنـيـ حـبـاـ عـلـىـ الرـاسـ</b> <b>وـعـدـةـ النـاسـ مـنـ النـاسـ</b>	<b>عـلـيكـ بـالـيـاسـ مـنـ النـاسـ</b> <b>كـمـ صـاحـبـ قـدـ كـانـ لـيـ وـامـقاـ</b> <b>أـقـولـ لـوـقـذـ نـالـ هـذـاـ الغـنـيـ</b> <b>حـتـىـ إـذـ صـارـ إـلـىـ مـاـ اـشـتـهـيـ</b>
---	--

<sup>(1)</sup> نفسه (213).

<sup>(2)</sup> نفسه (205).

<sup>(3)</sup> نفسه (204).

<sup>(4)</sup> نفسه (601) والقططير: الداهية.

**قطع بالقطبِير حَبِل الصُّفَا**  
 لكنه الفنان الإنسان الذي وجد عزاءه في أمرين عوضاه عن منعصات القوم، هما الحب  
 والصفاء، وعشق الجمال:<sup>(1)</sup>

أَمْرَان مَا فِيهَا شُرُبٌ وَلَا أَكْلٌ  
 كُلُّنِي إِلَيْهِ إِذَا رَاجَعْتُهُ حَضِيلٌ

وما دام الحب دافعه إلى الحياة، فالأمر الطبيعي أن يكون له نظر يحيل الظواهر إلى صور  
 ورموز تبدعها عبقرية شاعر مستعصية على الاقياد مع تقاليد الجماعة. فهو منقطع إلى عالمه  
 الداخلي، حيث يضيئه صوت الأعماق، ويصبح الشعر عنده قابعاً مسلطة عن الخارج. ففي جو  
 الحرية ينطلق مع سجنته وتنتفتح نفسه عن أنشيد الخلاص والتغزية، ولهذا كان بينه وبين الخبرة  
 صلة حميمة. كان شاعرها المجيد، ومدع الكثيرة من الصور والأوصاف. ففي خمرياته تبدو  
 مشاعره ورؤاه، وتترافق نفسه الكتبية المستبشرة، فكان شاعراً مفكراً من خلال الخمرة، لم يشربها  
 لمجرد اللذة، بل ليحولها إلى خمرة فلسفية بينها شکواه، لتنقيه الهموم وتخديره ولو إلى حين، إنها  
 شقيقة روحه التي لا يقبل فيها عذلاً أو لوماً:<sup>(2)</sup>

أَعْذَلُنِي فِي الْمُدَامِ غَيْرَ نَصِيبٍ  
 لَا تَلْمِيْسٌ عَلَى شَفِيقَةِ رُوحِي

وإذا كان يرفض العدل واللوم، فإنه سوف يشربها جهاراً متحدياً الرياء والنفاق والتستر على  
 المعاصي:<sup>(3)</sup>

أَلَا فَاسْقَنِي خَمْرًا وَقُلْ لِي هِي الْخَمْرُ  
 فَمَا الْغُبْنُ إِلَّا أَنْ تَرَأَسِي صَاحِبَاً

ولكن ما سرُّ شغفه بالخمرة وإثماره لها؟ إنه يجب مخاطبانياً إليها بصديقه الروح:<sup>(4)</sup>

سُقْمُ الصَّحِيفَ، وصَفْحَةُ السُّقْمِ  
 عَنْ نَاظِرِيكَ، وَقَبْيمِ الْجَسَمِ

وَلَا تَنْذَعْنُ عَنِ التَّسْيِيْجِ  
 وَصَدِيقِ الرُّوحِ التَّسْجِيْنِ

<sup>(1)</sup> — نفسه (700).

<sup>(2)</sup> — نفسه (24) ..

<sup>(3)</sup> — نفسه (57).

<sup>(4)</sup> — نفسه (47).

لما كانت هذه الخمرة ، خمرة فلسفية صوفية، فهو يخلع عليها صفات مطلقة، إنه يسجد لها ويتبتّل في محاباها، لأنها سر غامض لا تدركه الأفهام ولا تحيط به الظنون: (١)

دُقْ معنى الْخَمْرَ حَتَّى  
هُوَ فِي رَجْمِ الظَّنَّونِ  
لَمْ تَقْمِ فِي الْوَهْمِ إِلَّا  
كَذَبَتْ عَيْنَ الْبَقَّونِ

ولهذا كانت خمرته ينبوع طافته ومصدر حياته و فعله، فهو لا يتعلّق بالحياة إلا ليبحث عن حياة أخرى وراءها، و ضمن هذا المنظور الوجdاني من الخمرة قدرة التحويل والإبادة والإعادة والكشف عما وراء المحسوس، فكانت قطعة من ذاته توحّد معها، فأشاعت في نفسه إحساسات الروعة والتقدّس. ولم يكن ذلك ليتم لكونه شاعر الخطبية، لأنّه شاعر الحرية كما يقول أدونيس: (٢)

فَهِينَ تَلْقَى أَبْرَاجَ الْحُرْيَةِ تَصْبِحُ الْخَطْبَيَّةَ مَقْدَسَةً . بَلْ إِنَّ النُّواصِي يَأْنَفُ أَنْ يَقْنَعَ إِلَّا بِالْحَرَامِ  
وَلَذَانِهِ (٣) .

اسْقِيَاتِي الْحَرَامَ قَبْلَ الْحَلَالِ  
إِنَّمَا الْعِيشُ فِي مَبَاكِرَةِ الْخَمْرِ

فالخطبية رمز الحرية، ورمز التمرد والخلاص، وهذا عائد إلى أن لأبي نواس نظرًا يحلل الطواهر إلى صور ورموز، ويرى عبرها ملامح وانعكاسات عالم آخر فيما وراء الحس، فهو شاعر البقّة التي تتخد عنده شكل المجنون، فالمحجون خروج على نظام الأخلاق السائد، وهو يتضمّن جملة الرفض والقبول، رفض ما هو راهن وقبول ما يتجاوزه، والمجنون في الواقع كالحلم فيما وراء الواقع نفي لكل ما ينفي حرية الإنسان، كلامهما يمثل النشوء الكاملة وهذا يعني أن المجنون يظهر ويحرز (٤) لأنّ الجو الذي تعيش فيه الحرية الكاملة، وهو دخول في عالم المطلق كما يراه أبو نواس بل يتوجهه: (٥)

فَمَا الْطَّيْشُ إِلَّا أَنْ تَرَأَى صَاحِبَا  
وَمَا الْعِيشُ إِلَّا أَنْ لَذَّ فَاسِكَرا  
وَهُوَ يَشْرِبُهَا مَعَ اِيمَانِهِ أَنَّهَا مَحْرَمَةٌ، وَلَكِنَّهُ مُؤْمِنٌ بعْفِ اللَّهِ وَغَفْرَانِهِ عَلَى مِذَهَبِ الإِرْجَاءِ (٦)  
غَادَ الْمُدَامَ وَإِنْ كَانَتْ مُحَرَّمَةٌ  
فَلَكَ بَاشَرَ عَنْدَ اللَّهِ غَفْرَانٌ

<sup>(١)</sup> نس (٤٧).

<sup>(٢)</sup> مقمة للشعر العربي (٥٢).

<sup>(٣)</sup> نيوانه (٦٩).

<sup>(٤)</sup> الثابت والمحظى - أدونيس (٢ / ١١١).

<sup>(٥)</sup> نيوانه (١٠١).

<sup>(٦)</sup> - نيوانه (١٢٦).

وهكذا فالشاعر الأصيل يهتم بالحياة حواليه، وذلك لأن أهم ما يميز الفنان عن غيره من الناس حساسيته المرهفة بما يدور في ذاته وخارجها، إلا أن الأحداث العامة والأوضاع الاجتماعية على اختلاف أنواعها شأنها شأن الأحداث الشخصية التي ليست إلا مناسبات للشعر الصادق، إنها المادة الخام التي ينبعي للشاعر أن يصهرها في بحثه مختلطة، قبل أن يحلوها إلى فن رفيع، وبذلك تصبح رمزاً الموقف الإنساني عام. وقد كان المجنون – وهو من أهم مظاهر الحياة الاجتماعية في العصر العباسي – يمثل موقفاً حياتياً واتجاهها شعرياً قوياً يؤكد الصلة الحية المستنيرة بين الحياة والفن، تجلّى هذا الأمر بوضوح عند شعراء العصر العباسي الأول عامة، وعند أبي نواس الذي رفض الحياة الجاهزة مستلهماً جدة الحياة مؤكداً انقطاعه إلى عالمه الداخلي حتى يعيش الحياة بامتناع، وبذلك عد أكمل نموذج للحدثة في موروثنا الشعري، وأنموذجاً لقضية التفاعل بين الحياة والفن في الشعر العباسي، في عصره الأول.



### ■ المصادر والمراجع

- 9 - تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري/ نجيب البهتني، موسسة الحياة القاهرة 1961.
- 10 - دراسات في الأدب العربي / غرونبلام، ترجمة د. إحسان عباس، وأخرين، مكتبة الحياة بيروت 1959.
- 11 - مقدمة للقصيدة العربية في العصر الأموي / د. حسين عطوان، دار المعارف القاهرة 1974.
- 12 - محاضرات الأدباء / الراغب الأصفهاني، دار مكتبة الحياة بيروت 1961.
- 13 - نفسية أبي نواس / د. محمد النوري، مكتبة الخارجى - القاهرة ط (2) 1970.
- 14 - مقدمة للشعر العربي / لونين د. علي أحمد سعيد، دار العودة، بيروت 1977.
- 15 - الثابت والمحتحول (2) / التونسي، دار العودة بيروت 1977.
- 16 - ديوان أبي نواس، بتحقيق أحمد عبد المجيد الغزالى، القاهرة 1953.
- 17 - لسان العرب - القاموس المحيط، المعجم الوسيط.
- 1 - من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، محمد خلف الله أحد - معهد البحوث والدراسات العربية - القاهرة ط (2) 1970.
- 2 - تيارات أدبية من الشرق والغرب / د. لبراهيم سلامة، الأنطولوجيا المصرية - القاهرة 1952.
- 3 - الشعر والحياة الاجتماعية في القرن الثاني الهجري / د. يوسف خليف، بحث في مجلة المجلة القاهرة عدد نوفمبر 1957.
- 4 - شعر أبي نواس في ضوء النقد القديم والحديث / د. أحمد علي دهمان، مطبوعات جامعة البغداد 1983.
- 5 - أخبار الظرف والمعتاجين / ابن الجوزي، نشر مكتبة القدس، دمشق (1347 هـ).
- 6 - أخبار أبي نواس / ابن منظور المصري، بتحقيق شكري أحد، مطبعة المعارف بغداد (1952) م.
- 7 - الموشى أو الظرف والظرفاء / الروشاد، بتحقيق كرم البستاني، دار صادر بيروت 1965.
- 8 - الأغانى / الأصفهانى، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1963.

